



وجه للغة [منار شريحي ابن ملك]

استنبط الفصل في القرع لانه عزله ١١٢ شده	ومن اي وخراف المعاني حروف الجز ١١٣	كما روي عزرويه اذا قيل كيف اصبحت قال خير اي غير ١١٤	وعلى للالزام ١١٦
ومن التبعض ١١٧	والى لانه الغاي ١١٧	وفي للظرفية ١١٨	ومع وقبل وبعد ١١٩
وعند وغيره حروف الشرط ان واذا ١٢٠	واذا ما لو وكيف ١٢١	فاذا تعاوضا تسا قطا ١٢٢	وكم للعدد وحيث واين ١٢٣
لجمع المذكور واما النقص ١٢٤	واما الكنايات وكنايات الطلاق ١٢٥	الا اعتدى ١٢٦	اما الاستدلال بعبارة النقص واما الاستدلال بإشارة النقص ١٢٨
واما الثابت بدلالة النقص ١٢٩	واما الثابت بدلالة بإقتضاء النفس فيضالا امورا رجعة ١٣٢	فصل في تبص على الشئ ١٣٦	والمطلق يحمل على المقيد ١٤٠
وعند لا يحمل ١٤١	الساجد على الخبز النحس فصل في المشروعات على كونه ١٤٢	الفريضة الواجب الاستسنة ١٤٧	اذا اصره لمصر على الافان والاقامة النقل ١٤٨

اقلم السنة الاجمع
١٥٤
١٩١
١٩٥

صلوة الرغائب المعروفة في اول ليلة الجمعة من حجب هل هي سنة وفضيلة ام بدعة الجواب هي بدعة
قبحة منكورة اشد انكارا مشتملة على منكرات فيستعبر تركها والاعراض عنها وانكارها على ما عليها وعلى والامر
وفق الله تعالى منع الناس منها من فعلها فانه راع وعمل لادع مسؤل عن رغبته قد صنف العلماء كتبها
في انكارها وزعموا وتسفيه فاعليها ولا يعتبر بكثرة الفاعلين لها في كثير من البلدان ولا يكونها منكر في قوت
والاجراء ونحوها فانها بدعة وقد صرح ان النبي عم قال من احدث في ديننا هذا ما ليس فيه فهو بدعة
وفي الصحيحين انه عم قال من عمل عملا ليس له امرنا فهو بدعة وفي صحيح مسلم انه عم قال من عمل عملا ليس له امرنا فهو بدعة
ضلالة وقد امر الله تعالى عند التنازع بالرجوع الى كتابه فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول
ولم يامر باتباع الجاهلية ولا بالاعتراض بغلطان الخطئين منقول من فتاوى الشيخ
محى الدين النوري

قال رسول الله عم لا تفتنوا
بيلة الجمعة بقيام من
بين التلبك

ويكره الجماعة في الطلوع خارج رمضان
على سبيل البدعة اما اذا اقترب واحد
او اثنان لا يكره وفي الثلاث خلاف الشيخ
قال النووي في الحديث ان من صرح عن تخصيص ليلة الجمعة
بصلوة احدى العلماء على كراهة اهل السنة
شبه الرغائب فان الله واضحا وقد صنف الائمة
مصنفات في تقييدها وتقييد بدعتها الكثر من
ابن عصفى شريحي مشارقة في ذلك

8116

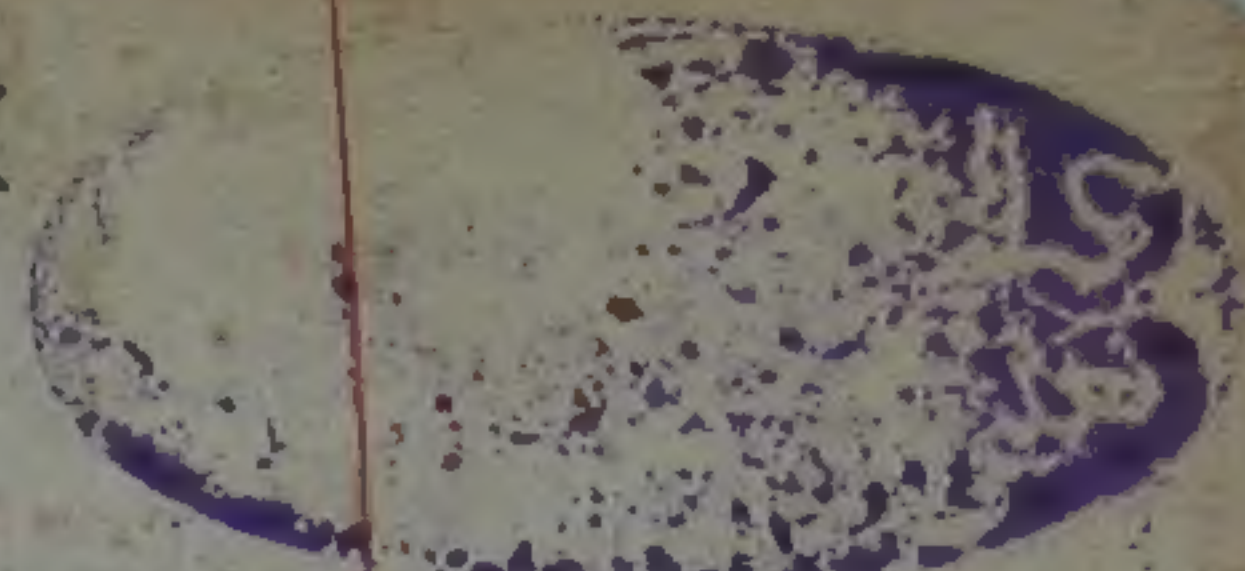
١١٥١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١

اعلم ان الخراف في العلم ينبغي ان يكتب بهذه الحروف
في ظهر الكتاب لان الله تعالى جعل لكل شئ خاصا
بهذه الحروف ان يحمل طالب العلم قاء را على ما يريد ان يعلم
لما خرج القصة من صورته

الاشيكل

عندك في رتبة

صاحب هذا الكتاب
حافظ على خطه
الشيخ محمد بن عبد الله



Handwritten notes in the top right margin, including dates and names.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في كل شيء حكمة
وهدى في كل أمر سبيلا
والله اعلم بالصواب
الحمد لله الذي جعل في كل شيء حكمة
وهدى في كل أمر سبيلا
والله اعلم بالصواب

Handwritten notes at the bottom of the right page.

Extensive handwritten marginalia on the right side of the right page.

Vertical handwritten notes in the left margin of the right page.

الحمد لله الذي جعل في كل شيء حكمة
وهدى في كل أمر سبيلا
والله اعلم بالصواب
الحمد لله الذي جعل في كل شيء حكمة
وهدى في كل أمر سبيلا
والله اعلم بالصواب

Handwritten notes in the left margin of the left page.

gami

173

Handwritten notes at the bottom of the left page.

عالم الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام

بسم الله الرحمن الرحيم

فان كان الله و
فان كان الله و

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

التوجيه أما يستقيم إذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قوله
رجل عدل وهذا كذلك لأن الأصول ليست أصولا للنفس
والأظهر أن الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال
شرع محمد كما يقال شرعة محمد وفي صحاح الجوهري للشرعة ما
شرع الله لعباده من الدين وإنما لم يقل أصول الفقه ليكون أعظم
فائدة لأن الأصول أصول لعلم الكلام أيضا والشرع متماثل
للمصطلح الفقه ولو قيل أصول الفقه لأفادت الإضافة لاختصاص
فيهم اختصاص الأصول بالفقه كما قالوا ولغايل إن يمنع الإفادة
وليس سلم فلا نسلم الإفادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني
الفقهية بلالة المادة فالأولى أن يقال الشرع بمعنى الشروع والآلة
بمعنى الأحكام الشرعية فهو شرع في الفقه لئلا يلزم الزيادة على الحاجة
ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر لأن قوله والأصل الرابع لا يصلح
أن يكون أصلا بالاعتبار المذكور ولأن يكون أصلا باعتبار الفقه
لأنه غير مذكور فلا بد من التسمية عليه وإنما قال أصول الشرع لبيان
الاصطلاح ثلاثة الكتاب والسنة وإجماع الأمة فقدم
الكتاب لأنه حجة من كل وجه واعتبب السنة لأن حجتها ثابتة بالكتاب
وآخر الإجماع لتوقف حجته عليهما والأصل الرابع القياس
وأما أطلقه اختصارا وقيد في الإسلام بقوله المستنبط من
الأصول الثلاثة آخر إذا عن القياس العقلي مثال الاستنباط
إجمالا استخراج من النص قوله تعالى ولا تنزلوهن حتى يظنن فإن
حرمة الزنا معلومة بعلامة الآية وهو مخرج في اللواطة

أصول العلم الفقه

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

فحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله لم يفرق ليست بخمسة
لأنها من الطوائف عليكم فإذا عرفت فاعلم الطوائف قسما عليها
سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الإجماع قولنا في الزنا
أنه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطء الحلال لأن العلة
هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فإن قلت القياس إن كان أصلا
فلم لم يقل أعلم أن أصول الشرع أربعة وإن لم يكن فلم قال الأصل
الرابع القياس قلنا فرد بالذكر لأن الثلاثة كانت أصولا
لعلم الكلام والفقه والقياس أصل للفقه فقط والاشارة
إلى الخطأ طرقت لانه القياس أصل بالنسبة إلى حكمه فرع
بالنسبة إلى الثلاثة أولاته ليس بقطعي بخلاف الثلاثة ولهذا لا يصلح
البدء بالأخذ بعجز عنها فإن قلت الآية المؤلفة والعامان الخصوص
والإجماع المنقول البناء بالآحاد ليس بقطعي والقياس بعلامة
منصوصة قطعي قلنا الأصل في الثلاثة الأول القطع وعدمه
بالعارض ولم القياس بالعكس فإن قلت السنة لا يعمل بها إلا عند
العجز عن الكتاب فينبغي أن يرد ذكرها قلنا ذلك في أخبار
الآحاد وإنما الكلام في السنة وهي تتناول التواتر والشهور
والآحاد وبالقسامين الأولين يجوز نسخ الكتاب أولاته
الثلاثة مشية أصل الحكم ووضعها والقياس معبر وصيغة
منصوصة للعموم كافي الأشياء السنة فإن قلت على هذا
ينبغي أن يرد الإجماع بالذكر لأنه لا يجوز إلا عن مستند شرعي
والآحاد أثبات شرع ابتدأ وهو غير جائز فيكون الإجماع مثبتا

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

هذا هو الأصل في الأصول
والأصول في الأصول

لوصف الحكم وهو القطع لا اصيل فلما اشترط السند في الاجماع
منوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم
ضربا ويوفهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع النعال
واجرة الحمام وفيه نظر الاول ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه
كلام واقع لعل مطردة حتى يرد عليه السؤال فان قلت قد
ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وتعامل الناس وبالاخذ بالاجماع
وبالتحري وبانما الصحابة تكليف حصرت في الاربعة فلما
هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فصدات
شريعة لنا لان نبينا صلعم قصها ولم يتركها والتعامل
ملحق بالاجماع العلي والاخذ بالاجماع ملحق بالقرى الدلائل
كما في الاصول الثلاثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت
في جواز عند الحاجة والعمل بالانار على بقوله عم اصحابي
كالجموع وجه الحصر على اربع ان باهر حجة في حقنا ان كان من
اليد نفع هو الكتاب وان كان من غير فان كان من الرسول
لنؤوا وان كان غير فان انتفت الآراء هو الاجماع والانهو
القبيل والاولي ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب
اللام فيه العهد وهو بسوء كرم وهو في اللغة اسم للكتاب
غلب في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في الصاحف كاعلم
في عرف اهل العربية على كتاب سبويه فالقرآن وهو في اللغة
مصدر غلب في عرف العامة على مجموع العتيق من كلام الله
نوع المروي على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب

وجه النظر وهو ان قولنا لا بد
في الاجماع من مستند شرعي فاعده
ثابتة عند جميع المشركين لا يجوز
انتفاؤها بانما يقع النفاذ
واجرة الحمام لان امثالها
عندهم بالندرة

سنة النبوة وهو ما لا يخفى
من جملة ما لا يخفى

الكتاب

الكتاب هو الذي لا يخفى
من جملة ما لا يخفى

ولهذا

الاجماع هو ما لا يخفى
من جملة ما لا يخفى

الاجماع هو ما لا يخفى
من جملة ما لا يخفى

الاجماع هو ما لا يخفى
من جملة ما لا يخفى

ولهذا جعله تفسيرية وبارى الكلام تعريف القرآن لان المجموع تعريف
الكتاب حتى يلزم ذكر المحدث في الحد ولا ان القرآن مصدق
المروي على نفعه البعض لانه مخالف للعرف بعد الغم وان كان
صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول صفة كاشفة
للقرآن اي على رسوله اللام فيه يدل عن الاضافة او العهد
تكونه معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا
في الخارج ويخرج سائر الكتب السماوية والاحاديث وان
كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن
المكتوب في الصاحف جمع مصحف نفع اليه وهو جامع فيه
صحايف القرآن ويخرج ما سخط تلاوته وبقيت احكامه
مثل الشئخ والشيخة اذ ازيها فارجعها اليه كما لا ريب
اي على تقدير الاحسان فان قلت اذ اردت من المصحف ما قلت
يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف
على المصحف والالم يخرج ما سخط تلاوته فلا يطرأ التعريف
قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القرآن بمنه من شئخص
موقوف عند كل حد حتى عند الصبيان يحفظونه ويدرسونه
والقرآن بمنه من الكلي العام موقوف على تصور المصحف فلا يلزم
الدور فان قلت فلا حاجة لتعريف القرآن لانه مجموع مخصص
معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه و
التعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف من جهة
منه من الكلي لان الاصوليين يتجوزون عن القرآن من حيث

القرآن هو ما لا يخفى
من جملة ما لا يخفى

القرآن هو ما لا يخفى
من جملة ما لا يخفى

الاجماع

انذ دليل الحكم الشرعي والدليل الشرعي عليه انما هو آية او
 بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد
 ان يؤخذ القرآن في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى
 كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي يتناولهما
 وذلك انما يكون بتحصيل خصائص مشتركة بينهما ^{مختصة}
 وهي كونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف متقولا الينا
 نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس مشترك بين
 الاجزاء اذ الانجاز انما هو سورة فللقرآن مفهوم شخصي
 في العرف العام الذي قسم سور وايات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص
 وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما استنع فيه
 نواظهم على الكذب ويخرج قراءة النبي ابي ايوب فعده
 من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد فان قلت
 قراءته خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحف
 لابي المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لاحاجة اليه
 قلنا الالف واللام في الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد
 فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف وليس مسلم
 انها خرجت بقوله في المصاحف فلا نسلم كون المنقول عنه
 زائدا لان غرض التمييز وهو من الصفات المشتركة للتمييز
 وكونه للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة
 الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
 فاقطعوا ايمانها هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل

انما
 يكون
 بحدوثها

انما يكون بحدوثها
 انما يكون بحدوثها
 انما يكون بحدوثها

الميزة

المشهور احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد وانما
 على قول غير فقوله بلا شبهة يكون تأكيدا وتأييدا على التعريف
 البسيطة في اوائل السور فان المحدثا قد عليها وليست بقرآن
 على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه لا يكثر من كونهما
 ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حصة القراءة على الجنب
 والحائض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه
 انزلت للفصل بين السور ولذا كتبت بخطي على جزء لي علم انها
 ليست من اول السور ولان آخرها وانما لم يكثر جازها لما
 الشبهة في كونها قرآنا ولم يجوزها الصلوة لشبهة الاختلاف
 في كون آية واما قراءة الجنب والحائض فاما جازت بقصد التيسير
 قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة وهو
 اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرب
 لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع التلافي في السلك
 بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر وانما
 ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا لان
 حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرح المنار
 الانوار وجامع الاسرار ولما قيل ان يقول المصنف قال اولا
 وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما
 ومن جملة ذلك الخاص في العظام فعرف كل واحد منهما باللفظ
 فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لا محالة فالاول ان يقال
 اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب

اي القرآن

في المصاحف والمعنى الثاني بذات الله تعالى ولم يرَ به ان النظم
 والمعنى جزآن من القرآن لا المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما
 يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظاما بل انما ينظم
 على المعنى لا يقال التشابه قرآن وليس معنى لأن له معنى ولكن انقطع
 الرجاء من معرفته قبل يوم القيامة وفيه رخص لمن زعم ان المعنى المحرر
 قرآن وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله ولهذا جاز القراءة بالفارسية
 في الصلوة من غير علمه مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو
 اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم كما لا زاما في الصلوة
 واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في طائفة
 العجز لا تراها حالة المناجاة مع الرب والاصح ان يرجع عن هذا
 القول كما روي عن ابن ابي عمير هكذا لانه يلزم منه احد الامرين
 بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف
 او جواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم للنظم واما تعرف
 احكام الشرع الى الاحكام الثابتة في الشرع المتعلقة بالقرآن
 احترزه عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القرآن
 لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم هنا المحكمات المتعلقة بالقرآن
 وهو ثابت بالخطاب لا لوجوب المعرفة وغيرها بمعرفة
 اقسامها اي اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما راعا على من زعم
 ان المعنى المحرر هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة
 على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامها على ما قبل الذكر
 اربعة وحل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة

2

في المتن وجه الحصران الاقسام اما اقسام النظم او الغنى فان كان
الاول فانما بحسب دلالة على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان
بحسب دلالة فاما ان يعتبر فيها الظهور والاول فان لم يعتبر فهو القسم الاول
وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث
وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الاحكام وهو معنى
مستفاد من النص الاول في وجوه النظم قبل وجه الشئ طرفة بقال
ما وجه هذا الامر اى طريقه ولكنه ليس مناسب للمقام اذ لا معنى لقوله
طريق النظم صبغة ولغة ولعل يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار
اى في اعتبارات النظم صبغة ولغة فان قلت الصبغة ايضا
لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم
وضعا لغة وسرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكاة وغيرها
قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصبغة
اذا انضمت اليها كان المراد لانه المادة فقط فحينئذ
معناه في وجوه النظم من حيث هيئة ومادة كقولهم سبحان
الذى اسرى بعبده ليلا الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما
ذكر الليل كان الاسرى بمعنى مطلق الاذهاب وهين قبل التقييم
بعد التخصيص لشدة اهتمام الكلام بالتخصيص وههنا لما كان
للتخصص والعموم زيادة تعالى بالصبغة فان التفرقة بين
رجل ورجل خصوصا وعموما ثبت بالصبغة لا بالمادة
خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكاة ونحوها لم يخرج
من الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز

الحمد لله رب العالمين

هذه العبارة لغز الاسلام وقليل ان
الصفة من الحكمة والسكون وترتيب
بعض الحروف على بعض وامام الثقة
وفي عبارة الحروف هذه ان هذه هي الثقة
على صواب هذا طرأ ما في هذه النظم
اذا العرف ما في هذه النظم
بعد الصفة ما في هذه النظم
سبب الاضطرار في هذه النظم
ترتيب حروفه فقط وسببها وترتيب
في هذه المادة من هذه النظم
صوابها ما في هذه النظم
اولا الاشارة الى هذه النظم
عن الدلالة على هذه النظم
امادة منها فقط كذا ما في هذه النظم

خارج من هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت ^{اشارة الى ما صنف}
 مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى الضعيفة
 والوضع وهي اربعة الخاض والعام والمشارك والمأول لان
 اللفظ اما ان يدل على معنى واحدا او اكثر فان كان الاول فاما ان
 يدل على الانفراد فهو الخاض او على الاشتراك بين الافراد فهو العام
 وان كان الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو الأول والا فهو
 المشترك والثاني في وجوه البيان لذلك النظم وهي اربعة
 ايضا الظاهر والنص والفسر والحكم لان معناه اما ان يكون
 ظاهرا او لا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل ولا فان احتمل
 فان كان ظهور معناه بحد الضيعة فهو الظاهر والا فان نص
 وان لم يحتمل فان قبل النسخ هو الفسر والافان الحكم وهذه الاربعة
 اربعة اخرى يقابلها وهي الخفي والشكل والجمل والتشابه
 لانه ان خفي معناه فاما ان يكون حقاؤه لغير الضيعة او نفسها
 فالاول الخفي والثاني ان يكون ادراكه بالتأمل هو الشكل والافان
 اما البيان مرجح هو الجمل والافان التشابه فان قبل اقسام
 المقابل لا تخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم البيان او داخله
 فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني وجوه البيان وهي ثمانية
 وان كان الاول لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة
 اجيب بانها داخله ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام
 المقابل تبين بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل ان
 خلاصة عنها ولا يلزم ان تكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان

تقسيم

تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل
 لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن
 حيز الخفاء والاشكال والافان واذا خرج عن ذلك لم يبق
 مقابلا بل داخل في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه استعمال
 ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصرح
 والكناية لانه ان استعمل في موضعه حقيقة والافان مجاز
 وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد يستعمل في الصريح
 والا فهو كناية قدّم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى
 والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني وهي اربعة
 ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارة وبدلالة وباقتضائه
 لان من هو به ان استفيد من النظم فان كان مسوقا له
 فهو الاستدلال بعبارة النص والافان لم يتوقف صحة النص
 عليه فهو بالاشارة وان توقف بالاقتضاء وان استفيد
 المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من النظم ولا من
 المفهوم فهو الاستدلال بالافان الذي هو في حجة لان الكتاب
 يتسكك فيه بالاستقراء التام الذي هو فيه حجة لان الكتاب
 مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه وقيل في قوله معرفة
 قاصح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب
 باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول
 الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى
 التعمل وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذو

النظم

النوع او خصوص العيني كانيسان ورجل وزيد لما كان مقصود
 الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ
 المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا
 كالانسيان فانه مشتمل على الرجل والراة والحكم بينهما متفاوت
 حتى ان من اشترى عبدا ثم ظهر انه امه لم ينعقد البيع واللفظ
 المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فانك
 الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالجنون
 وغير قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكره
 من العراض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا
 خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم
 احتمال الشراكة فيه فكان بالتقديم اولى قلت انما قدم الحكمي
 لانه جزء الجزئي ولا اشك في تقدمه طبعا فقدمه وضعفا
 للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الواقع
 الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعاً يتميز
 اي قطعاً ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم عليه
 بالعلم فان قلت كيف ثبت القطع مع احتمال الحماز قلت
 الاحتمال الذي لم ينفذ عن دليل المعلوم ولا يمنع الاثري
 ان من لم يعم تحت حائط غير دليل لاحتمال سقوطه بلام واذا
 كان ما يلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه يحتمل
 بيان التفسير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان
 القطوع يستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي ثابت

في قوله
 لا يمنع الاثري

في ذكره قلت القول الاول لبيان الذهب والثاني لتقريع من قال
 بالخاص يحتمل البيان حتى يجوز الزيادة عليه بخبر الواحد كونه
 بيانا لان البيان اما لاثبات الظاهر وهو حقيقة او لازالة
 الخفاء وهي لازمة واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يقال
 هذا مصادمة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان
 والدليل كونه بيانا في نفسه فلا يجوز هذا تفريع لما ذكره من قوله
 ولا يحتمل البيان الحاق التعديل اي الظانينة في الركوع والسجود
 والاستواء في القومة والجلوس بين السجدين الثابت بخبر
 الواحد وهو قوله لم لا عرابي على في السجود وترك التعديل
 قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله
 تقا اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كاذبا اليه ابو يوسف
 والشافعي لان قوله اركعوا خاص معلوم معناه وهو
 الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع
 الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به يجعل
 فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد ولا يجوز فان
 قلت حب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى الثوري لكن لم
 لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى
 البيان قلنا لا نسلم ان كل معنى شرعي محتاج الى قيد ثابت
 على الثوري وليس لنا لكنه احتمال لم يثبت من دليل
 وقد تقدم جهالة قيد قوله على سبيل الفرض لان الحاق
 الظانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظر

اي ظاهر
 اي ظاهر

إلى دليله وبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع في افعال
 الوضوء بحيث لا يحذف عضو قبل تمامه مع اعتدال الهواء وهو
 شرط صحة الوضوء عند المالكية لانه عم واظ عليه ولو جاز تركه
 لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعي
 لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الظهيرة على موضعها
 فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب والتسمية وهي شرط
 عند مالك لقوله عم لا وضوء لمن لم يسلم والنية وهي ان يقصد
 بوضوئه استباحة الصلوة وهو شرط عند الشافعي لقوله عم
 الاعمال بالنيات في آية الوضوء وهي قوله تع فاعسلوا وجوهكم
 وايديكم الآية لان قوله تع فاعسلوا واسمى خاصا
 معناها معلوم وهو الاسالة والاصابة واشترط هذه الاشياء
 هذه الاخبار يكون في الاصل بيان على النص ونحوه فيبطل
 فان قلت فلم الوجيم النية في الوضوء كما اوجبتم التعديل في
 الصلوة قلنا قلنا بالوجوب في كل الوضوء كما في كل الصلوات
 لزوم التسوية بين الاصل والفرع قلنا بالنية اظهار للتفاوت
 وفيه نظر الوجه التفاوت من وجوه وان الوضوء لا يلزم
 بالنداء والبروع والصلوة تلزم بها كذا قال الشراح ولنا على
 ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيها
 بل في حكمها ومكملها ولاها لا يلزمان بالنداء ولا بالبروع
 فان النداء بالها نيته منفردة غير ملزمة فالوجه ان يقال الا انه
 التسبيحة اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالتصحيح

في قوله تع فاعسلوا وجوهكم
 وايديكم الآية لان قوله
 تع فاعسلوا واسمى خاصا
 معناها معلوم وهو الاسالة
 والاصابة واشترط هذه الاشياء
 هذه الاخبار يكون في الاصل
 بيان على النص ونحوه فيبطل

ان ذلك لتفاوت دواعي
 الدليل فانه

المستمرة

المستمرة والحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت قطعي الدلالة
 كالايات الاولى وخطي الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد
 التي منها ماها قطعية وخطي الثبوت خطي الدلالة كالتى منها ماها
 ظنية فبالاول يثبت العرض وبالثاني وبالثالث الوجوب
 وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله
 فحين التعديل من القسم الثالث لانه عم امر بالاعادة ثلاثا فقال
 لا اعني قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب والامر للنية
 فلا يدل على وجوبها الا انها يجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة
 وكذا خبر التسمية لان مثل يستعمل التسمية والفضل وكذا دليل
 الولاء وهو الواظية يدل على ان النية على الترتيب اذ الاصل
 عدم الوجوب الا ترى ان النبي عم واظ على المضمضة و
 الاستنشاق مع انها ستان وخبر الترتيب معارض بما
 روي ان النبي عم شئ مسح رأسه فتذكر بعد فراغه مسح
 ببلل كفه والطهارة اي بطل شرط الطهارة في آية الطواف
 وهي قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول
 بيت وضع للناس قال الشافعي رحمه الله الطهارة شرط
 في طواف الزيار لقوله عم الا لا يطوفن بهن البيت محدث
 ولاي بان قلنا شرط طهارة باطلا لان الطواف خاص معلوم
 معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقفا على الطهارة
 ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيان اياه لانه ليس بمجمل فان
 قلت النص مجمل لانه ليس بالامر من الطواف مجرد الدوران بالبيت

فلا يكون موقفاً على الطهارة ولا يجوز ان يكون بياناً له لانه ليس
بمحل فان قلت النص محل لانه ليس الا من الطواف حجج الدوران
بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداءً من الحج
الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها
في معنى الطواف واجاله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء
فالحق خبر العدد والابتداء بياناً له واجاله بهذا الوجه لا ينافي
عدم اجماله بوجه آخر كما في مخرج الذكر فانه بمحل بحسب مقدار
غير محل بحسب محله لا يقال المحل لا يمكن العمل به قبل البيان
وامكن العمل به لانه يخرج عن العدة بآية ما يطلق عليه اسم
البعوض لانا نقول قد عرفت الشافعي بثلاث شعرات لكنه مرفوع
لان من مسح برأسه ثلث شعرات لا يقال انه مسح برأسه
عادة فيبقى ذلك البعض محلاً او لان ذلك يحصل بغسل
الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة ولما قيل ان يقول
لا نسلم الاجال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار
ولا نسلم الاجال من حيث المبدأ والاوي ان يقال ثبت العدد
وتعني المبدأ بالاجار الشهيرة وبها يجوز الزيادة على الكتاب
والثاويل اي بطلنا وبل الشافعي القروء بالاظهار في آية الترتيب
وهو قوله تع والطلاقان يرتضن بانفسهن ثلاثة قروء
يعني ترتض المطلقات المدخولات من ذوات الاقراء
مدة ثلاثة قروء والقروء مشترك مستعمل في الطهر والحيض
حل الشافعي القروء على الاظهار مستدلاً بقوله تعالى يا ايها

النبى

النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن بعدهن فان اللام تحي
معنى الوقت كقولك انيك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون
وقت طلائهن وقت عدتهن فلو كان الراء من القروء الحيض
يكون الطلاق واقعاً في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة
وليس بمأثور وبان الهاء في الثلاثة تدل على ان الاظهار
مرادة من القروء لانه الطهر من ذكر الحيض مؤنث وثانث العدد
عكس التثنية والجواب عن الآية بان اللام فيه للعاقبة
كما في قولهم ليرى الموت واثبتوا الى اب والراء من قول العدتهن
لقيل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس
رضي الله عنه فطلقوهن قبل عدتهن كذا في قوله عن الزهري
وقادة وفي الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن
الثاني بان الحيض وان كان مؤنثاً فالقروء من ذكر ولا استبعاد
في تسمية شيء واحد باسم الذكر والمؤنث كالخطة والبرق
اضيفت الثلاثة الى الذكر وعي علامة التذكير قلنا هذا
باطل لان الثلاثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء على الاظهار
انقص عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي
ذلك الطهر محسباً من العدة فتكون العدة قروءين وبعض
الثالث لان العنبر هو الطهر المتخلل بين التريين فيكون
قروء النص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلفت فيها لا تكون
تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فتكون الاقراء ثلاثة
كاملة فان قلت الثلاثة كالاختلاف التفصيص لا تخفى الا

الآية
التي
في
الكتاب

واذا حمل الزوج على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في
 الحيض لم تحسب تلك الحيضة فيكون الترتيب ثلاثة قروء وبعض
 قروء قلنا ذلك البعض لا يحسب من العدة لم تكن العدة
 الا ثلث قروء فان قلت قد جاء التقصان عن الثلاثة في
 قوله تعالى الحائض ما علمت فان المراد منه شهران وبعض
 الثالث واد في الجمع ثلاثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد
 بعضه وحليلة الزوج الثاني أحكام الزوج الثاني
 مشا الحل الجديد ثابت بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى
 تنكح زوجا غيره موقوف على تقرير مسألة تختلف فيها
 وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او اثنتين فانقضت
 عدتها فتروجت باخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت
 الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعود
 بثلاث طلاقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلاقين
 كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعي رضى الله
 عنهم تعود بانقضاء الطلقات ولا يهدم الزوج ما دون
 الثلاث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات
 مثبت للحل الجديد عندها وغاية الحرمه الغليظة عندهم
 فذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محلا فاولي
 ان يكل الحل في الطلقة والطلاقين فيملكها الزوج الاول
 بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمه لا تثبت الا
 في الطلقات فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في

الثاني

الطلقة

الطلقة والطلاقين اذا عرفت هذا فنقول ما حجة محمد
 وزفر والشافعي بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
 حتى تنكح زوجا غيره فانه تعالى جعل الزوج الثاني غاية
 الحرمه الثانية بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضع الغاية
 وهي غير موقوفة في الحل بل منتهية للحرمه فقط وانما ثبت الحل
 بعدها بالتسليم السابق وهو كونه امرأه اجنبية فالقول بان ثبت
 الحل ليس علما بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم
 معناه وهو النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي
 ان يكون الزوج الثاني غاية الحرمه الغليظة وكونه غاية
 يقتضي ان يكون وجوده وعلمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة
 اذ لا وجود للغاية قبل وجود الغيا وجعله مشا حلا
 جديلا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا يقال نفس الزوج لا
 يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لا
 الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج
 الثاني ثبت بحديث العسيلة وهو يروي انه عليه
 السلام قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكح
 بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت بثبته بالعنة قالت واحدة
 الا كهذه ثوبه فقال الزبير بن ان تعودى الى رفاعة
 قالت نعم فقال لا حتى تدفني من عسيلة ويدفون من
 عسيلة غي عليه السلام عدم العود بدوق العسيلة
 فاذا رجع الدوق وجب العود والعودة الى الحالة الاولى

مع الاصابة غاية فاجاب
 المصنف عنهم بان محلتيه
 الزوج الثاني

وهو حالة حادثة بسبب الذوق لا بالسبب السابق لانه
 كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فذلك الحالة لا تكون الاطلا
 جديدا اذ ان وقوعه للعود فيثبت به الحل الحادث لان
 حدوث العلة يستلزم حدوث العلول فيكون الزوج
 مثبثا للحل الذي عدم فتعود بثلاث طلاقات ولو كان
 ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني
 محلا وقد سماه النبي صلى الله عليه وسلم محلا في قوله
 لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنها قلت
 معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح
 شرع للوام فصاح كالتيسر للمستفاد واللعن على المحلل له
 لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمادة من اللعن اظهر
 خسانتها لان الطبع السليم يفر عن فعلها لا حقيقة اللعن
 لانه عليه السلام ما بعث لقائنا قال صاحب الكشف تحليله
 لا ينافي كونه غايه لجواز ان يكون مثبثا للحل ونهيا للمنع
 فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بخلاف بل عمل خاصين
 الى هنا كلامه وتمايل ان يقول عدم المناقاة مناف لوضع
 المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبثا للحل بهدم
 الطائفة والطلقتين واذا كان غايه للمنع لا يهدمها وتنافي
 التوازم يستلزم تنافي للزومات فان قلت الحل ثابت في
 الطلقتين فلو كان الزوج الثاني محلا يلزم اثبات الثابت
 قلنا لا نسلم لزومه لان الثاني ثبت حلا لم يكن قبله لاجله

تلك قوله

كان

كان ناقصا وهو ثبت حلا كاملا العسيلاتان كنايةان عن
 العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى است
 غيوبة المشقة كافية في الاطلاق وفي ذكر الذوق لطيفة
 وهي ان الاثر غير مشروط لانه شيع وبطلان العصمة
 للحلل عن السروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله تع فاقطعوا
 اعلم ان القطع في الشقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا
 سواء هلك المالك بيد السارق واستهلكه وقال الشافعي
 يجتمعان لانها مختلفتان حكما لان الضمان للحل والقطع
 للزوج وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى سبب
 الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما البدن ومحل
 الآخر الزمة فيقال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه
 السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن محلا
 بهذا الخاص وهو قوله تعالى اطعوا الله لا يني عن ابطال
 العصمة بل لا يبدأ عليه بخلاف الواحد فقد اتهم بما اتهم اشارة
 المصنف الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط
 عصمة المال ثبت باننا في قوله تعالى جزاء لان الجزاء في
 الاطلاقان النزعية اذا استعمل في العقوبات يرد بها يجب
 انه تعالى في مقابلة فعل العبد لان الجزاء مصدر جزا بالظن
 بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف الشقة ولا يكون
 ذلك الا بكامل الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله
 تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية

من وجه لانه مباح نظر الى ذاته وانما حرم حفظه على المالك
فوجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت
العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت
لو انتقلت العصمة الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما في سرقه
الخ قلنا من شرط القطع ان يكون السرقة معصوما
قبل السرقة حقا للعبد والخ ليس كذلك وليس من ضرورة انتقال
العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه صار
مباحا واما منع القطع والسرقة مملوكا لانه ولهذا هو
وجه ما ياب عنه فله ان يشره والعصمة انتقلت
الى الله تعالى فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصم
اذا تخلى بغير مملوك ولا يبقى معصوما فصارت محرقة العين
لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة
ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى بالاستيفاء
فان قطع يبين ان الحرمة كانت لله تعالى فلا يجب الضمان
وفي البسوط سقوط الضمان في الحكم وانما ياب عنه وبين
الله تعالى فيفتي بالضمان فيما روي عن محمد رضي الله عنه
فان لم يقطع يبين انها كانت للعبد فيجوز الضمان فان قلت
القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة
ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة فنية تكيل
مع حفظه عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ
بالضمان فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو

سرق

سرق مال الوقف من المتولي بحبس القطع ولا ملك فيه لاحد
قلنا لا نسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع
الشك الى وجهين سلمنا فملكنا شرطا في العصمة لا لعينه
بل لانه متعلق بحق الغير بخصم ومال الوقف كذلك
ولذلك اي يكون الخاص قطعيا في معناه صحيح ايقاع الطلاق
بعد الخلع وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق
لازاله ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق
بعد تمسك المصنف بقوله تعالى فان طلقها وهو
معطوف على ما قبله وهو فان خفتم الآية احذروا الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به معنى الآية ان علمتم او
ظنتم ايها الحتام ان لا يقربا الزوجان حقوق الزوج
فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به
نفسها وصل الطلاق بالانكاح بمال وهو الخلع كونه
اقرب يعني فان طلقها بعد المهرين سواء كانا على مال
او بدون فواجب صحته بعده فن ابطال الطلاق
ابعد لا يكون عاملا بالخاص وهو النكاح اعترض عليه
بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان الزكوة في عام
التفاسير انها متصلة بقوله تعالى الطلاق مرتان يعني
التطبيق الشرعي تطليقة بعد اخرى على الترتيب وقيل
الجمع لانه بدعي لم يرخ به حقيقة التثنية بل التكرير
كما في لينك يعني فان طلقها بعد التطبيقين تطليقة

أخرى استوفى نصابه ولأن موجب الفاء الترتيب في الذكر
وهو لا يجب الترتيب في الحكم والشريعة والأما تصور
الطقة الثالثة قبل الخلع ولا يتصور الخلع قبل الطقتين
ولصار عدد الطلاق أربعة لأن الطقة الثالثة مرتبة على
الخلع والخلع مرتبة على الطقتين وكل ذلك خلاف الإجماع
واجب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله
بالافتداء لأنه ليس بخارج عن الطقتين لأنه لم يذكر
تطبيق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما
فيما افتدت في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء
الثالثة وذكر يفيد جواز وقوع الطلاق عقب الخلع
فلا يلزم منه أن يكون الطلاق أربعة وموجب الفاء التعقيب
والوصل في الوجه لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل بأحد
وأما عدم تصور الطقة الثالثة بدون الخلع فيلزم
لأن غاية ما ينهم من ذلك جواز وقوع الطلاق الثالث
بعد الخلع وأما الإحصاء فمن أين يفهم فإن قلت
على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي
وقد اتفق المفسرون على أن المراد منه الرجعي قلنا أنه
رجعي على تقدير عدم الأخذ وعلى تقدير الأخذ فلا و
لقابل أن يقول أن هذا البحث مبني على أن يكون الترتيب
باحسان إشارة إلى ترك الرجعة وأما إذا كان إشارة
إلى الطقة الثالثة على ما روي أبو زر بن العبيدلي أن

النفقة

النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن الطقة الثالثة فقال
أو تشرح بأحسن فلا بد أن يكون قوله فان خلعنا
بياناً للحكم التشرح على معنى إذا ثبت أنه لا بد بعد الطقتين
من الامساك بالمراجعة أو التشرح بالطقة الثالثة فإن
أنش التشرح فلا تخل له من بعد حتى تنكح زوجها غيره فينكح
لا يكون في الآية دلالة على شرعية الطلاق عقب الخلع فالأولى
أن يمتنع ما رواه أبو سعيد الخدرى عن النبي صلى الله
عليه وسلم المتخلفة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة
وجوبه من النكاح بنفس العقد أي بمجرد بلنا خير في الفوضة
عندنا وهي بكر الرواية من فوضت امرأها إلى وليها وزوجها
بلاهر وبفوضها من فوضها وليها إلى الزوج بلاهر وعند
الشافعي وجوبه إما بالنسبة أو بالوطى وفائدة الخلاف
في الفوضة تظهر إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول فعندنا
يجب المهر وعندنا لا يجب لقول ابن عباس رضي الله عنهما
في الفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها وإذا دخل بها يجب
المهر اتفاقاً وإن طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقاً ويجب
المنعة فإن قلنا لا يجب مهر النكاح بالعقد وجب ما يقتضيه الطلاق
قبل الوطى قلنا هذا ليس بقياسي وإنما يعرف بالنقص والنقص
ورد في المستند وزعيم وكان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف
إلى العدة عندنا وقال الشافعي تقدير منقوض إلى رأي العاقدين
كما كان البدل منقوضاً إلى رأيها في البيع والإجارة عملاً بقوله

عورت

تعالى فان طلقها فلا تحل له ان يبتغوا باموالكم ما فرغ من
 المسائل ذكر الادلة عقيبها على صحة اللفظ الشرع قوله فان
 طلقها متعلق بقوله صح و قد مر بيانه وان يبتغوا متعلق
 بقوله وجب يعنى بينكم بما يحل مما يحرم ارادة ان يبتغوا
 النساء بالمهور فيكون ان يبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون
 بدلا مما ورد ذلك والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة
 والتمتع لقوله تعا غير مسافين والاد منه العقد
 الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد القاسدا جماعا بل يترخي
 الى الوطى فيجب المال عند العقد علا بالباء الموضوع للالتصاق
 فان قلت المهر من الآية ان العقد المشرع هو المصنوع للمال
 فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفى فيه المهر شرعا وقد حكمتم
 بصحة ذلك قال لانتم التزوم لان المهر لا يستغنى بنفسه
 فيكون المال تابعا عند العقد سواء سمي به او نفيا
 في آخر وجوب المهر الى الوطى فقد خالف النقص وبطل مذهبه
 فان قلتم في الحديث ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 قال زوجتها بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدار
 بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول فلا يعارض
 الكتاب او يقال الباء للتسبية لا للمعاوضة قد علمنا
 ما فرضنا عليهم الآية هذا متعلق بقوله وكان المهر زوجة التمسك
 ان الفرض خاص بموضع لعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا
 الا انه في تعيين المقدار يحمل فتح البيان بقوله لا مهر اقل

من

المباركة في سورة النجم

في سورة الانبياء

من عشرة دراهم واما لونه مقدرا شرعا فلان الكناية في
 قوله فرضنا الزان المتكلم فذكر ذلك على ان متولى التقدير
 هو الشارع في لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنقص
 لا عاملا به اعترض عليه باننا لانسلم ان الفرض خاص في التقدير
 بل هو مشترك لانه محي بمعنى القطع يقال فرض الحياء الثوب
 وبمعنى البيان كما في قوله تعا سورة انزلناها وفرضا
 اعينناها وبمعنى الايجاب بل في الآية حمله على الايجاب
 اولى بقرينة قوله عليهم السلام لانه يقال او جب عليه ولا
 يقال قد ر عليه وقرينة قوله وما ملكتم ايمانهم
 فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى
 التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدّر على المولى
 للاماء شئ ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة
 في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لاسيما في الشرع
 يقال فرض القاضى النفقة اى قدرها وسميت الزايف
 فرائض لكونها سها ما مقدرة واذ اثبت انه حقيقة
 فيه ثبت مجاز في المعاملة الباقية لان اللفظ
 اذا دأب بين الاشراك والمجاز فالجمل على المجاز
 اولى لانه قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك
 يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا
 نسلم ان قوله وما ملكتم ايمانهم قرينة على انه بمعنى
 الايجاب لان الواو بمنابة تكو الالف كانه قال قد

علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكنا إيمانهم فيكون الفرض المقدر
النائب عنه الواو بمعنى الإيجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في
قوله ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض
إلى قوله وكثير من الناس لأن معنى السجود المذكور الخضوع
ومعنى التقدير كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة و
ذاك مجاز كما قاله الشراح وفيه بحث لأن حرف العطف إما
أن يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى أعني
يسجد بمعنى الانتقاد وإما أن يكون بمثابة من حيث اللفظ
والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز لانه السجدة
بمعنى الانتقاد موجودة في جميع الناس لا في كثيرهم وفي الثاني
يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال يضرب زيد وعمرو على معنى
يضرب عمرو فيرد من الضرب الاول السرف من الثاني استعمال
الضرب ويمكن أن يجاب عنه بأن عدم قولهم لانعدام
القربة على أن المراد من الضرب الاول السرف من الثاني الضرب
والآية ليست كذلك لأن فيها قرينة على أن المراد من السجدة
الاولى الانتقاد ومن الثانية وضع الجبهة وإما
صلة عليهم فلتضمن معنى الإيجاب ويمكن أن يقال
سلمنا أن المراد به الإيجاب لكن المطلوب حاصل على
ذلك التقدير أيضا لأنه يصير التقدير قد علمنا ما فرضنا عليهم
على الأزواج من المهر وغير ذلك معلوم مقدر فيكون
مقدرا عند الله تعالى وذكره مجمل في حقنا فيتن النبي صلى الله

عليه

الامر

عليه ولم بالحديث المذكور ولين سلمنا أن العلم ليس
مقدرا أو جبت ثنائيا معلوم وفيه كبحل وفيه أي الخاص
الامر وهو قول القائل لغيرة على سبيل الاستعلاء أفعل اضرب
بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء
والالتاس فان قوله أفعل بهذين الوجهين لا يكون أمرا
وقيد بالسبيل اشارة إلى أن العلوي الواقع ليس بشرط حوائث
صدر أفعل ممن هو اد في حاله الامر على وجه الاستعلاء
يكون أمرا ولهذا ينسب إلى سوء الأدب والمراد بقوله أفعل
ما يكون مشتقا على طريقة أفعل وهي القاعدة المشهورة
في استخراج الامر من المضارع ذكر في شرح الاكل وفيه نظر
لخروج امر الغائب عن التعريف والاصوب أن يقال مراد
من أفعل ما يدل على طلب فعل ما كن الاخر خرج بهذا قول من قال
لنن ونه وأوجبت عليك أن تفعل كذا اعلم أن الامر يطلق
على نفس صيغة أفعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء
وعلى نفس التكلم بالصفة وكذا القول يطلق بمعنى المفعول
وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين
لكن كونه بمعنى المفعول أولى لأن الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ ولقائل أن يورد عليه بأنه إذا أراد
اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لأن صيغة أفعل
عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء أو غيره وإن
أراد اصطلاح الأصول فغير مانع لأن صيغة أفعل

اعلم ان هذا الكلام هو عام في كل ما هو واجب فلفظ الامر لا يقتضي ضرورة بل يقتضي وجوباً
 لا يقتضي ضرورة بل يقتضي وجوباً

على طريق الاستعلاء فتكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك
 وليس بالضرورة لم يستعمل للطلب قدم الامر لان ما يجب على المكلف
 اولاً الايمان وهو الامر ويختص مراده يعني يختص الامر من
 الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة لذلك المراد
 حتى لا يستفاد الوجوب الامر هذه الصيغة اعلم ان اللفظ
 قد يكون مختصاً بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون
 على العكس المشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين
 ولما كان الاختصاص هنا من الجانبين تعرض المصنف لها
 لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ
 بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب
 وفيه رخصة على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب
 والاباحة حتى لا يكون الفعل مرجحاً خلافاً لبعض اصحاب
 الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم الذي ليس به ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا
 مخصوصاً به مثل وجوب التمسك بوجوب مرجح خلاف
 الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذا خلافاً بيننا وبينهم
 في ان الامر اسم لا هو موجب وان الوجوب لا يستفاد
 الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة
 ام لا فنقدم بطلان لقوله تعالى والفرعون برشيد
 اي فعل لان الوصف بالرشيد هو الفعل وعندنا لا يطلق
 تمسكوا بان النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات
 يوم

كاللفظ المذكور في قوله
 من الامور
 الفرس

يوم الخندق ففضيهم مرتبة وقال صلوا كما ايتوني اجلي
 فجعل التابعة لازمة فنبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال
 هذا الشارح الى تمسك العامة وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه
 وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال
 الصوم بقوله انكم مثلي اي بيت يطعمني ربي ويستقيني فدل
 ان فعله ليس موجباً والا ما صح الانكار عليهم وخلع النعال
 اي المنع عن خلع النعال وهو ما روي انه عليه السلام كان
 يصل مع اصحابه رضي الله عنهم اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم
 فلما قضى صلاته قال ما حكمكم على اني اكلتم قالوا ايناك
 التيت نعليك قال ان جبريل اخبرني اني قد اذبح
 احذكم السجد فلينظر فاذا راي في نعليه قد اذبح فليست فيهما
 هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا ما انكر عليهم كذا
 في الكشف وجامع الاسرار ولذا بل ان يقول الانكار لم يكن
 للتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصاً به عليه السلام
 ولهذا علل عليه بقوله يطعمني ربي ويستقيني وكذا في خلع
 النعال علل الانكار باخبار جبريل عليه السلام وهو كان
 مخصوصاً به عليه السلام وكيف يجوز الانكار على نفس
 الاتباع وقد امرنا به لقوله تعالى اتبعوني يحبك الله وايضا
 هذا الدليل مشترك الزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع
 لما اتبعت الصحابة وفهم الاتباع دليل لهم والوجوب
 استفيد بقوله صلوا كما ايتوني اجلي لا بان الفعل اذ لو كان

القد يفتح الدال المعجمة ما تنفوخ
 الطبع كالحج

الفعل موجباً للكان الى الامر حاجه هذا جواب عن تمسككم بالحديث
وستي الفعلية اي الامر لانه سببه اي التمسك بالفعل وهو المأمور
فقبله امر تسمية للمفعول بالصدر وهذا جواب عن تمسككم بالآية
لكنه جواب تلميح لانه كان له ان يمنع ويقول لانتم من الامر الفعل
لان الرشد بمعنى الصواب فالتقول يتصرف به كالفعل ولان
سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى
الفعل يجمع على المومر وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه
غير مستقيم لان امر على صيغة فعل لا يجمع على فاعل البتة
اللفظ الا ان يجعل او امر جمع آخر كان صيغة افعل
جعلنا امر مجازاً وعلى هذا التأويل يجمع انتهى على نفاه
ويمكن ان يقال يجوز ان يكون او امر جمعاً لامر مبتدأ على
غير واحد نحو اخطأ في خط وموجبة اي موجبة الامر
المطلق الوجوب لا التدب كما ذهب اليه بعض الفقهاء
كقوله تعالى فأتوهم متسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من
ترجيح على الترك فادنى الترجيح التدب والاباحة كقوله
تعالى فاصطاد والامر يقتضي حسن المأمورية في
ضرورية التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف
كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة
لانه مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل
في الاستعمال الحقيقة فاذا اصدرا لا بد ان يتوقف فيه ما لم
توجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان القولية رضى الله

هذا الجواب هو الجواب الصحيح
في الامور التي هي واجبة بالامر
فان الامر لا يقتضي فعله
بل يقتضي تركه
فان الامر لا يقتضي فعله
بل يقتضي تركه
فان الامر لا يقتضي فعله
بل يقتضي تركه

امتلوا

امتلوا او امر رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير توقف
ولولم يكن موجياً لطلبوا ليلاً آخر للعمل به سواء كان
بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب عندنا سواء كانت
الامر وارح بعد المنع او قبله هذا في القول ببعض اصحاب
الشافعي فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب
وبعد الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا قلنا
ان الاباحة لا تفتي في الامر بل في قوله تعالى قل احل لكم
الطيئات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلاً
عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل
الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر الوجوب
كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن
سألنا انهم ائمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن الزمان
وما ذكرت فيه قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطبا
شرع لنا ولو وجب لكان علينا لانا اثماً على الترك فيعود
الامر الى موضوعه بالنقض لا انتفاء الجزاء عن الامور بالامر
هذا دليل لقوله موجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء
بالنقض وهو قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرت
بعد قوله اسجدوا لادم فانه قد في معرض الذم على المخالفة
فعلم ان الاختيار للمأمور في فعله بالامر وهو دليل الوجوب
وقيل المراد بالنقض قوله تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا
قض الله شئاً ان يكون لهم الخيرة من امرهم والتخفيف

في سورة
المائدة

في سورة
الاعراف

امتلوا

الوعيد لتاركه بقوله تعالى فليحذر الذين يخافون عن امر الله ان
 صلى الله تعالى عليه وسلم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
 اليم فالله تعالى خوفهم وخذهم من اصابة الفتنة في الدنيا
 او العذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم الامرات تعليق
 الحكم بالوصف مشعرا بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف
 الفتنة الا اذا كان الامر به واجبا فان قلت قوله عن امر
 ليس بعام لانه موزع فلا يقتضيه ان يكون مخالفا لكل امر موزع
 بالحد قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد
 من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان
 قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيقته فلا يدل على وجوب
 اتيان الامور به قلنا موافقة الشيء عبارة عن تقدير مقتضاه
 ومقتضى الامر هو اتيان الامور به ومخالفة تركه واما اعتقاد
 حقيقة الامر فانها موافقة الدليل الدال على الحقيقة
 لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحد
 وهو عين النزاع قلنا المزمع من الآية التهديد والخاف
 الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما يلحق به الوعيد
 ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل
 هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال
 وكما ان الطلب انما يكون اذا لم يترك الطلب بترك الامور به
 اذ لو خص لم يكن طالبا لمر كل وجه وهذا الاجماع يدل
 على ان موجب الامر الوجوب واما قال دلالة الاجماع لان الاجماع

عنه تقرير

الذكر

المذكور لم ينعقد على نفس المدعي واما يدل عليه فان قلت لا
 نسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب وهذا لو قال
 الشارع اوجب عليك او اطلب منك يثبت الوجوب
 قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اجاب عن الطلب
 لا موضوع له والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل
 مقصد من مقاصد الفعل كاللغة والحال والاستقبال مختص
 بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط العقاب
 والعقاب فلان توضع له عبارة كان أولى وهي الامر فان
 قلت هذا اثبات اللغة بالقبول وهو باطل قلت التيقن لا يثبت
 عدم اصابة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل العقول
 هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب
 ولو لان الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعلق بالزمن
 الايتار كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظر الى اصل
 الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اخبار العبد العلية
 وصار ملحقا بالمجادات وهو باطل فنقل الشارع الوجوب
 الى الوجوب لانه منفصل للوجوب وقضاء الحق للفظ بالقدرة
 الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة
 الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس بامر شرعي وفيه
 نظر من وجهين اما اوله فلان الخلاف في صبغة الامر
 نحو فعل وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعي
 واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد به اللزوم الحقيقي او اللغوي

اي الدليل

فلا امر لا يتحقق بدون
الايتار صحيح

وفيما يخص ان الامر لا يثبت
 على وجه الاستعداد او اريد
 فعله على وجه القيام بالطلب
 لا يقتضيه هو ذلك لا يقتضيه
 الا بوجوبه من غير ان يكون
 والصيغة منية بما اراد الله

لا سبيل الى الاول التحق الامر عند انقضاء الایثار يقال امرته
 فلم ياتر ولا الى الثاني لا نقلا سلم ان الایثار بمعنى الامتثال
 لازمه بل بمعنى صوره مأمورا كالسكر لازمه الانكسار بمعنى
 صوره ممتكسر كيف وان الایثار بمعنى الامتثال لا يمتنع
 بل هو متعل بقال الایثار فلان اي قسلة واذا اريد به الاباحه
 او الندب لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان
 يطلق على الندب والاباحه شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق
 فقل انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار في الاسلام يعني ان
 الاباحه جزء من الوجوب اذ الشيء لم يكن مباحا لا يكون واجبا
 وكل الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله و
 يعاقب على تركه والندب ما يثاب على فعله فكان حقيقة
 فيه كالواردين من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الوضوء على
 مقطوع اليد فكان حقيقة قاصره وقيل لا اي قال الكرخي و
 الجصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اي اصل الموضوع
 وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحه عدم استحقاق
 العقوبة بتركه ولان الواجب استحقاقها بتركه فيكون
 الوجوب والاباحه والندب غيرتين للتناهي بين لزميهما
 فاستعمال الامر فيها يكون مجازا فان قلت كيف اختار في الاسلام
 كونه حقيقة فيها وكذا اجزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس
 الندب والاباحه مجتزعا جواز الفعل حتى يكون جزء من
 الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخله تحت جنس

حكيم

هذا هو الوجه في كون الندب والاباحه والوجوب غيرتين
 لانهما لا يمتنعان فيكونا جنسا واحدا بل هما نوعان مختلفتان
 فيكونا غيرتين

هذا هو الوجه في كون الندب والاباحه والوجوب غيرتين

الحكم تختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجواز
 رجوعه والاباحه بجوازها على التساوي وعلى تقدير جوازها
 يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا
 قلت ليس معنى كون الامر للندب والاباحه انه يدل على
 جواز الفعل وجواز الترك رجوعا او مساويا حتى يكون
 المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا
 دلالة على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزاء الاول
 من الندب او الاباحه وهو جواز الفعل الذي ينزله الجنس
 لهما والوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او
 امتناعه وانما ثبت ذلك بقرينة فلا خفاء في ان مجتزعا جواز
 الفعل جزء من الوجوب الركب من جواز الفعل مع امتناع
 الترك فاستعمال الصيغة الموضوع للوجوب في مجرد
 جواز الفعل من قبل استعمال الفعل في الجزاء فان قلت فعلى
 هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحه اذ المراد
 انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل
 في جواز الفعل مع قرينة دلالة او لوية الفعل والمراد بكونه
 للاباحه انه خال عن ذلك كما اذا قلنا ربي خير من و طاعة
 حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد في الاسلام من غير الموضوع
 له المعنى الخارج بناء على عدم اطلاق الغير على الجزاء على ما
 عرف من تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم
 الا بامر من التحقيق وبه سقط نظر بعض الساجدين بان الاباحه

[illegible]

الكَوَارِثُ أَنْ تَفْعَلَ فِعْلًا
ثُمَّ تَعُودَ إِلَيْهِ قَالَ بَعْضُ
أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ إِنَّهُ
يُوجِبُ ٤

الدم لكنه أي من يوم الأمر يقع على أقل جنسة أي جسد الفعل
 المأخوذة وهو الفرح حقيقة بلائية ويجعل كل أي كل الجنس
 من حيث أنه فرد اعتباري حتى إذا قال أي الزوج لها أي لأمرته
 طلق نفسك أنه يقع على الواحدة إلا أن ينبغي الزوج الثلاث
 فيقع الثلاث أن طلق نفسك ثلاثا وأنا أخرج فيه إلى النية
 لأنه محتمل ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوي الزوج من قوله
 طلق طليقتين لا يصح لأنه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا
 والمأصل أن الفرح الحقيقي موجب والاعتباري محتمل والعدد
 للموجب والمحتمل والأصل أن موجب اللفظ يثبت
 باللفظ ولا يقتصر إلى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت إلا إذا
 نوي وما لا يحتمل اللفظ لا يثبت وأن نوي فإن قلت
 لو لم يحتمل الفرح العدد لما صح تفسيره به في قوله طلق نفسك
 ثنتين قلت لا نسلم أنه تفسير بل تغيير لأن مطلق الأمر
 الأصل وفروعه على الفرح الحقيقي فقيده يخرج عن موضعه
 الأصلية ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالتصنيف
 حتى إذا قال المرأة طلقك ثلاثا أو قال واحدة فانت
 قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولما قيل أن يقول هذا بعد التسليم
 مشكل لأن الواحد موجب فكيف يكون اقترانه بتغييرا بل
 يكون تقريراً إلا أن تكون المرأة فتصح نية الثنتين
 لأنها جنس طلاقها وكذا الوفا لا جنبي طلقا ما في إلا أن
 في المرأة يقتصر على المجلس حتى إذا قامت من المجلس لم تقول لها

الله

محتمل حمله وان لم ينو او نوي واحدة فلها ان تطلق
واحدة وكذا عندنا قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو
فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا وكذا اسم الفاعل
يدل على المصدر ولا يحتمل العدة اختلف في السارق
هل يقطع اطرافه الاربعة فعندنا لا يقطع وان سرق
ثانيا يقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى
يتوب وعند الشافعي ان سرق ثالثا يقطع يده اليسرى
وفي المرة الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام
من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه
وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والا يدي جمع عام متناول لليمنى
واليسرى فمن حملهما على اليمنى بطل اطلاق الايدي وصيغة
الجمع لانها بينين لا ايماناً وذلك جري مجرى الشيخ
عندكم واثبتنا تنسكوا بان مصدر السارق والسارقة
لا يحتمل العدة حتى لا يراد بآية السرقة السرقة واحدة
لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعد ما و ذلك
لا يعرف الا بموت السارق وذلك منتف ببالاجاع والتعلل
الواحد لا يقطع الايدى واحدة وهي اليمنى بالسنه
قولا وفعلنا وبقرائة ابن سعود رضي الله عنه ايماناً
مكان ايديهما وبالايجاع فلم يبق اليسرى واحدة ولا يمكن
هنا ان تكرر القطع بتكرار السرقة لغوات المحل وهو اليمن

مخلاف.

مخلاف تكرر الجلد بتكرار الزنا لان المحل وهو البدن باق
والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن سعود مشهوره يجوز
تقييد المطلق بها وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير جيد لانه
استدلال بالايدياه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام
الدفع وما في مقام الاستدلال فلا ينفذ وصيغة الجمع يكون
مجازاً عن التنبيه كما في قد صغت فلو بكما وحكم الامر
لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع
في بيان ذلك الواجب وهو بالنسبة الاولى نوعان اداء
وهو تسليم نفس الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود
اذ تسليم كل شيء باثباته تسليمه كالجنس يشمل الاداء والقضاء
وبقوله غير الواجب خرج القضاء والمنفل بالامر هذا
اشارة الى ان المراد من افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر
وهو نفس الواجب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط
ما قبل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف في
الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض
غير متصور قلنا لها حكم الجوارح شرعاً ولهذا يوصف
بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور والذمة
تقتضي بامثالها لا بامثالها قلت العينية والثالثة ليست
بالقياس لما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر ان الذي
كان عين ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا وهو
الى مستحق في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحق

مطلوب الحكم الامر

عين

لا يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان
قوله بالامر ينهم منه التسليم المستحق لان الامر قد بدأ
لان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب انما
يكون اذا سلم الى مستحقه وزاد بعض قيد آخر وهو في وقت
لان التسليم في غير لا يكون اداء فنقول انما اهل المصنف
هذا القيد ليعم غير الوقت كالزكاة والكفارات يقال ادبني
زكاة ماله وطعام كفارة علم ان هذا التعريف على قول من
خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في
الندب فاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه
وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يقض
النفل لانه غير مضبوط بالترك واما اذا شرع فيه فانفسد
فيقضى لكونه واجبا بالشرع فان قلت كان عليه ان يزيد
قوله من عند اي من عند الامور بان يكون حقه اذ لو صرف
دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم
مثل الواجب من عند لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج
الى هذا القيد ويستعمل احدها مكان الاخر اي يستعمل الاداء
مكان القضاء لقوله نويت ان ادبني ظهر الامر بالقضاء
كان الاداء لقوله تعا فاداء قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض اي ادبت لان المراد منها الجمعية وهي لا تقضى
بجواز او هي من كلام المصنف متعلق بالتسليم حتى يجوز
الاداء بنية القضاء وبالعكس لان كل واحد منهما فاض

معنى

هذا القيد ليعم غير الوقت كالزكاة والكفارات يقال ادبني زكاة ماله وطعام كفارة علم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب فاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يقض النفل لانه غير مضبوط بالترك واما اذا شرع فيه فانفسد فيقضى لكونه واجبا بالشرع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عند اي من عند الامور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عند لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدها مكان الاخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء لقوله نويت ان ادبني ظهر الامر بالقضاء كان الاداء لقوله تعا فاداء قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي ادبت لان المراد منها الجمعية وهي لا تقضى بجواز او هي من كلام المصنف متعلق بالتسليم حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس لان كل واحد منهما فاض

بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غير يكون مجازا وجعل
في الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع
يحيى معنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء
فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وفي تسليم عين
الواجب والقضاء بحيث لا يثبت الاداء وهو الامر الاول عند
المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا لبعض
وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي
فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في
العبادة الموقته انما تعرف قرينة في وقتها وقدرات فضيلة
الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاتته
صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد
من امر آخر يعرف بان القضاء ماثل لما فات واستدل
المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم
عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باستقام
من الحق وكلاهما منتف في من ما فات كان باقيا في وقت
مضونا ومثله على مثله لان النفل شرع له من جنس
وهو مثل له فامر بغيره ماله من النفل الى ما عليه من القضاء فان
قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى الغيب لان ثلاث ركعات
نفل غير مشروع قلنا لا نسلم فان الترخيصة على قولها
واحد الروايات عن ابي حنيفة ولو سلم فنقضها ثبت
بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها

اي عامر

اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النص ورد في الناس
 والنائم والمدعى نعم قلنا الاستدلال ليس بعبارته الذي
 لا يلهي الاخص وانما هو بدلالة وانما ذكر الناس والنائم اشارة
 الى ان المؤمن ليس من شأنه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك
 التيميم فلا كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة
 معقولا لانه واجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب ويسقط
 ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحقة بالنذور ان التقية
 كمن يذرع صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب
 عند المحققين وغير واجب عندهم لعدم ورود النص
 فيه وفيما نظهر فائدة الخلاف وهذا اذا فات النذور
 بمرض وغيره وانما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته
 فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال
 ابو البركات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا انما
 يظهر من الخلاف في التخييع قال الشيخ قوام الدين الثاني
 الصحيح عند قول العلامةين لان الامر بالاداء في وقت
 بعينه لا يتناول ما بعده كمن ارعده بفعل في يوم الجمعة
 لا يقال انه ما بعده به بعد ولو لم يكن به يكون غير الاول
 واليه مال الامامان الغزالي والرازي قال في الخلاصة
 القول الاول ان شبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا بان
 صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعاً ولو فاتته في السفر
 قضاها في الحضر كعتين ومن فاتته صلوة الكيل مع الامام

في قوله والنائم والمدعى نعم قلنا الاستدلال ليس بعبارته الذي لا يلهي الاخص وانما هو بدلالة وانما ذكر الناس والنائم اشارة الى ان المؤمن ليس من شأنه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك التيميم فلا كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة معقولا لانه واجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب ويسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحقة بالنذور ان التقية كمن يذرع صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عندهم لعدم ورود النص فيه وفيما نظهر فائدة الخلاف وهذا اذا فات النذور بمرض وغيره وانما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو البركات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا انما يظهر من الخلاف في التخييع قال الشيخ قوام الدين الثاني الصحيح عند قول العلامةين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن ارعده بفعل في يوم الجمعة لا يقال انه ما بعده به بعد ولو لم يكن به يكون غير الاول واليه مال الامامان الغزالي والرازي قال في الخلاصة القول الاول ان شبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا بان صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعاً ولو فاتته في السفر قضاها في الحضر كعتين ومن فاتته صلوة الكيل مع الامام

قضاها

قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار قضاها
 في الليل سرا ولقائل ان يقول وجوب مراعات الجهر وعدمه
 وكذا القصر والامام باعتبار وجوب القضاء باعتبار النذر
 لانه وجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة
 من مرض فاد على الايام فقط فقضاها في الصحة بقضائها
 كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة في الصحة فقضاها
 في المرض بخبره الايام فلو كان حال الاداء معتبرا لاجاز
 ذلك قلت ما صل بالايام في الفصل الاول كان للضرورة
 فاذا صح زالت الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني
 ثبت الضرورة فيثبت الايام فان قلت اذا وجب القضاء
 فيها بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالاداء
 قلت عرف بالنص ان الواجب يسقط وهذا لطلب تفرغ
 ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء
 النذور ان بالغير يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجبت
 الاداء قلت التيميم مظهر لا مثبت فيكون قضاء النذور
 ثابتا بالنص الوارد في قضاء وجوب الصوم والصلوة
 فيكون الوجوب في العمل بالسياق وفيما اذا نذر ان
 يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب
 القضاء بصوم مقصود وهذا اشارة الى السؤال
 على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب
 الاول كان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب

بقاء وجوب
 بقاء

اليه يوسف اذا اثر النذر الموجب للاعتكاف في ايجاب
 الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء
 بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه
 واجب بصوم مقصود بالاتفاق ويجاز قضاؤه
 في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف
 مع انه لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى
 السبب الاول بل الى التقويت لعود شرطه الى الكمال اجاب
 عما اورد يعني انا وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر ان
 موجبا للصوم اذا لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان
 يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم
 ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت ولما انفصل
 الاعتكاف عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف صار
 ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه
 الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال
 المانع وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل
 الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه
 اوله لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم
 مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلا اوجبه
 بصوم مقصود عادم من نقصان الى الكمال فلم يجز قضاءه
 في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لا يتأذي
 في رمضان لان الشرف الحاصل بالتصديق يزداد اثره

على

على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل يخرج بمقتضى
 افضل من نفل حصل في تحريمه فرض ولكن اسلم في الجزء
 الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال
 فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأذي في ذلك الاعتكاف
 في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب
 الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون بشرف الوقت
 وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فاذا زال الشرف
 لم يزل الاتصال لبقاء الحلف وهو القضاء فيجب لبقاء
 احد العكبتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال
 بالاداء ولين سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف
 الوقت وقدرات كذا قاله صاحب الكشف ولما قيل
 ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو وجه
 فان قلت الشرط برأى وجوده ولا يجب كونه مقصودا
 كما لو نذر قضاء للبرء بجوزية الصلوة ورمضان الثاني
 على هذه الصفة قلت حدث الكمال منع الشرط عن مقتضاه
 فلا بد ان يكون مقصودا لان القضاء واجب بسبب
 وهو التقويت لانه لا قوة فدل التزامه ثانيا بالتقويت
 سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم
 قلنا القيلس محال على وجوب القضاء بالتقويت دل على
 وجوبه بالقوات والاداء انواع اداء محض وهو الم
 يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو

مكمل انواع الاداء

الذي يؤدبه مع توفيقه من الواجبات والسنن والآداب
 وقاصروا هو الذي يؤدبه ببعض أوصافه وما هو شبيه
 بالقضاء كالصلوة جماعة في المكتوبات والوتر في رمضان
 والتراويح والجماعة في غيرهما نقصان كما لا يصح الزائدة
 هذا مثال للكمال والصلوة منفردة هذا مثال للقاصر وقصور
 لعدم الوصف المطلوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد
 فراغ الإمام وهو الذي ذكره أول الصلوة فإنه الباقي
 كن تام خلف الإمام ولم يشبهه إلا بعد فراغ الإمام فهو
 أداء يشبه القضاء أما أنه أداء فليفتاء الوقت وأما أنه
 يشبه القضاء فلا أنه قد التزم بالإمام وقد فاته ذلك الملتزم
 لأن الأداء مع الإمام حيث لا محال بل هو مثل الأتيان
 بالمثل قضاء لكن لا كان كونه قضاء باعتبار الوصف
 وأداء باعتبار أصل الفعل فلما أنه أداء يشبه القضاء
 لا بالعكس لأن الوصف تبع والتسمية باعتبار الأصل وأولى
 قبل باللاحق لأن فعل المسبوق وهو ما فات منه أول
 الصلوة أداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل
 المنفرد لأنه منفرد أداء ومخرجة والسبوق منفرد فيلحق
 وليس في فعله شبهة القضاء حيث لم يلتزم الأداء
 مع الإمام فيلحق فإن قلت كيف جعلت المسبوق مؤدباً
 وقد جعله صاحب الشروع قاضياً حيث قال وما فاتكم
 فاقضوا قلت ساء قاضياً مجازاً لما فيه من استعاضة الواجب

لكن كونه قضاء

شبه

أو ساء قاضياً باعتبار حال الإمام ونحن جعلناه مؤدباً باعتبار
 الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة ولا يصير ربعاً
 هذا تفرع يكون فعل اللاحق شبيهاً بالقضاء وهذا
 متصور في سائر أقدري بسا في قيام ثم انته بعد فراغ
 الإمام فأحدث فذهب إلى مصر فوضاً ونوي الإقامة في
 موضعها بعد فراغ أمانيه حال أداء ما بقي عليه من غير تكلم علم
 من القيد الأول الإمام لو كان مقبلاً والمقدي مسافراً يتغير
 فرضه ومن الثاني أن نية الإقامة لا بد أن تكون في موضع
 الذي في غير موضعها إذ هي في غير كالمقاراة لغو لأن حاله
 مبطل عزيمته ومن الثالث أنه إذا لم يفرغ الإمام ونوي
 المقدي يتغير فرضه لأن نية الإقامة اعتبرت على الأداء
 ومن الرابع أنه إذا تكلم بتطل صلواته وجب عليه
 الاستيناف فيتغير فرضه كونه مؤدباً قال مولانا شيخ
 الدين الهندي ولقابل أن يقول أنه مؤدب حقيقة وقاض
 شبهة فباعتبار كونه مؤدباً يقتضيه تغير فرضه إلى الرابع
 وباعتبار شبهة القضاء لا يقتضيه فلم تختم الشبهة على
 الحقيقة وكان العكس في احتياطاً لا من العبادة إلى هنا علمه
 ويكون أن يجاب عنه بأن هذا لا يستحق ترجيحاً بل علماً بالشبهتين
 فلو عمل ما قال يكون أهدأ الجهة القضاء بالكلية ومنها
 أي ومن أنواع الأداء هذا مشروع في بيان النوع في جنس
 العبادة قدم حقوق الله القديم في الذكر لأنه أولى بالتقديم

الرد القيد الأول مولانا في
 قوله في موضعها والثالث قوله
 بعد فراغ أمانيه وبالرابع قوله في غير
 موضعها

وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف
عنه رة عين الغصب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب
بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كمال لوردة عين الواجب باعتبار
الشرع كبدل الصرف وتسلم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الزمة
وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدب
عين ذلك الواجب في الزمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل
الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان اداء
كاملا فالقاصر فيها قلت القاصر فيها اداء زبنا ورثة
مشغولا بالحناية كن غصب عبدا فاعانته جن على انسان او تلف
مال الغير في يد الغاصب ثم رة الغاصب مشغولا بحناية
المؤمن مستحق بها رقة وهو اداء قاصر وكذا تسليم
البيع مشغولا بالحناية او الدين ومعنى قصوره انه اذا
لا على الوصف الذي وجب ادائه وهو السلامة عن كل علة
اما كونه اداء فلا انه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى وجه الحناية
بريء الغاصب من ضامه واما قصوره فلا انه لو دفعه المالك
الى وجه الحناية او بيع في الدين برجع المالك على الغاصب بالقيمة
والشرعي على البايع بالنف وامها عبد غير مبيع تزوج امرأة
على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه
قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاض وتسلم
بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعل مبرا
وسل إلى امرأته كان ذلك التسليم اداء شيئا بالقضاء حتى

او دين
وغيره ما قد مر

يجز

يجز المرأة على القبول لكونه عين حقا هذا تفرع على كونه
اداء وكذا الزوج يجز على تسليمه اذا طلبت المرأة ولم يسلم
فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق
العبد فاحقه بقضاء ثم اشترى البايع من المستحق حيث
لا يجز البايع على تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق ثم ظهر
ان البيع كان موقفا على اجارة المستحق فقد بطل برقة
فاد التسخيخ البيع لا يجز البايع على التسليم اما الموجب لتسلم
العبد فقام هنا وهو النكاح لانه لا يفسخ باستحقاق له
بما لا يفسخ بهلاكه فاذا قد على تسليم المستحق يلزم وينفذ
اعتاقه وسائر تصرفاته لكونه صادقا ملك نفسه دون
اعتاقها وسائر تصرفاته فانها هذا تفرع على كونه شيئا القضاء
لان تبدل الملك او جبهته لا في الصفة الا ترى ان العبد
كان حرام الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع للبايع وبعد
الشرع انعكس الامر وتبدل الصفة بتبدل الذات حكما لان
حكم الشرع وهو المحل والحرية يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك
لبعض من الذات اذ لو كان كذا لما تغير حكم الحر والاراد
من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فتبدل البعض بتبدل
الحال كذا قال صدر الشريعة ولما قيل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون النصف بالمحل والحرية هو ذلك الشيء ليقدر المملوكية
لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين
المجموع والمفرد ظاهر فالاولى ان يتمسك بالشيء وهي

كالحل والخل

العين

ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على برة فانت بتمر
 والقد كان يغلي باللحم فقال لا تجعلين لنا من اللحم نصيبا
 فقالت هو لحم تصدق به علينا يا رسول الله فقال هو لك
 صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل لك موجبا لتبدل
 الذات حكما والعين واحدة ولهذا الوقف القاض في الصورة
 المذكورة بقية العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج
 العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان
 حرها انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها حكم المستبيعة
 لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه
 القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة
 قضائه باعتبار صفة والذات هو الاصل كالاداء فان
 قلت لم يذكر المصنف حجة انه تسليم الدين انه من اجزائهم
 وقد جعل في الاسلام من الاداء الكامل وهو شكل لا شئ
 الذين تقضه بامثالها وعداد الرخص قضاء فما الفرق
 بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليمه لانه صفة
 ثابتة في الزمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين
 حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما الرخص فتسليم
 عينه ممكن فكان تسليم مثل قضاء ولما قيل ان يقول كانت
 ينبغي ان يكون قضاء الرخص قضاء يشبه الاداء لانه قضاء
 حقيقة واداء حكما لسكون طريق الاعارة حتى لم يجر
 فيه الرول بمقابلة التقدي بالنسبة والقضاء انواع ايضا

في قوله تعالى انما جعل
 قضاء الدين بامثالها
 وعداد الرخص قضاء
 فما الفرق بينهما قلت
 قضاء الدين لا يمكن
 تسليمه لانه صفة
 ثابتة في الزمة فجعل
 تسليم العين مكان
 الدين كتسليم الدين
 حكما لانه لا وجه
 لتسليم الدين سوى
 ذلك واما الرخص
 فتسليم عينه ممكن
 فكان تسليم مثل
 قضاء ولما قيل ان
 يقول كانت ينبغي
 ان يكون قضاء
 الرخص قضاء يشبه
 الاداء لانه قضاء
 حقيقة واداء حكما

في قوله تعالى انما جعل
 قضاء الدين بامثالها
 وعداد الرخص قضاء
 فما الفرق بينهما قلت
 قضاء الدين لا يمكن
 تسليمه لانه صفة
 ثابتة في الزمة فجعل
 تسليم العين مكان
 الدين كتسليم الدين
 حكما لانه لا وجه
 لتسليم الدين سوى
 ذلك واما الرخص
 فتسليم عينه ممكن
 فكان تسليم مثل
 قضاء ولما قيل ان
 يقول كانت ينبغي
 ان يكون قضاء
 الرخص قضاء يشبه
 الاداء لانه قضاء
 حقيقة واداء حكما

لي

اي يكون الاداء انواعا قضاء محض وهو لا يكون فيه شبهة
 الاداء وهو ايضا ضمان قضاء بمثل معقول وهو ان يعقل
 فيه مماثلة وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل لانه يتغير
 وما هو في معنى الاداء كالصوم اي قضاء الصوم للصوم
 الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول والذرية له اي الصوم
 هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعفو الذرية وهي نصف
 صاع من بر او صاع من غير خلف عن الصوم وقضاء ذلك
 عجز عنه دائما كما يشوخ فاننا لا نعقل المماثلة بين الذرية
 والصوم لاصورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى
 فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الذرية
 تنقيص المال ولكنه جاز بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
 فدية طعام قال في الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء
 حرف في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا
 قال الامام الزاهد هذا التأويل غير صحيح لانه تعالى قال
 وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الذنب لا يرد في حق العاقر
 بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا
 فدية وكان الاغنياء يفترون ويفدون ثم نسخ ذلك
 بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فثبت وجوب
 الفدية في الشيخ الثاني بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم
 وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا معطوفا
 على الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم الصيام والجزء من البر لا

في قوله تعالى انما جعل
 قضاء الدين بامثالها
 وعداد الرخص قضاء
 فما الفرق بينهما قلت
 قضاء الدين لا يمكن
 تسليمه لانه صفة
 ثابتة في الزمة فجعل
 تسليم العين مكان
 الدين كتسليم الدين
 حكما لانه لا وجه
 لتسليم الدين سوى
 ذلك واما الرخص
 فتسليم عينه ممكن
 فكان تسليم مثل
 قضاء ولما قيل ان
 يقول كانت ينبغي
 ان يكون قضاء
 الرخص قضاء يشبه
 الاداء لانه قضاء
 حقيقة واداء حكما

بمعنى الآخر ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطبقونه فيكون
 معناه لا يطبقونه بحسب الظاهر بطريق البسوة وان كان ممكنا على
 طريق العسر فحينئذ الصيام خير لهم ويكون وجوب الفدية بالنقص
 وقضاء تكبيرات العيد في الركوع كمن ادرك الامام فيه وخاف
 ان يرفع الامام راسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر
 للافتتاح اولاً ثم يكبر للركوع ثم يكبر بتكبيرات العيد في الركوع من
 غير ان يرفع يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء اما كونه
 قضاء فلا ان التكبيرات فابت عن موضعها واما شبهة الاداء
 فلا ان الركوع يشبه القيام اما حقيقة فلا سواء النصف الاسفل
 والاختفاء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة
 واما حكمه فلا ان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة
 وقال ابو يوسف لا يكبر بتكبيرات العيد في الركوع في الركوع
 لانه لا يقدر على اتيان مثلها الا ابتداء في الركوع ولا يقف
 اذ اوقات غنية ووجوب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض
 في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤل مقدر وهو ان الفدية
 في الصوم ثبت بنقص غير معقول فكيف اوجبت الفدية في
 الصلوة بلا نقص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب
 الفدية فيها للاحتياط بانه ان ما ثبت من الفدية عن
 الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فوجب
 الفدية في الصلوة لانها نظير كون كل منهما عبادة بدنية
 وان لا يكون معلولا فتكون الفدية حصة مندوبة بحسب السبب

في التكبيرات

فقلنا

فقلنا بوجوبها احتياطاً ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات
 في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله اعلم ان قوله يحتمل
 ان يكون معلولا بالعجز مشكلاً لان بناء الحكم على المشتق
 في قوله تعالى على الذين يطبقونه دليل على علية وضعية كالنصف
 بالقيمة اي كما اوجبت النصف بقيمة الشاة العينة بنذر
 الفقير او شرابه بنية الاضحية ان استهلك او النصف
 بعينها حتى ان لم تستهلك عند فوات ايام التضحية بطريق
 الاحتياط لاحتمال كون النصف بالعين أصلاً في التضحية لانها
 عبادة مالية الا ان الشرع نقل قرينة النصف الى ارافة الدم
 ليزول فيها من اوساخ الذنوب والاثام وتكون
 ضيافة الله تعالى طيب الطعام لان الناس اضيا فانه
 تعالى في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكرم الاكل
 قبل الصلوة ليكون اول متناولهم من ضيافة اكرم الكرام
 لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الارافة نصراً
 عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطاً واذا جاء
 العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لا احتمال جهة
 اصله ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون
 الارافة أصلاً فان قلت اذا نقل الشارع الى الارافة
 يكون النصف منسوخاً فلا يمكن اعتباره بعد فوات
 قلت لا نسلم لزوم النسخ من النقل لان الشارع نقل عدة
 الآية الى الاشرار ولم ينسخ الجبض فحق حاضرت عند الجبض

ومنها أي من انواع القضاء في حقوق العباد ضمان الغصون
 بالمثل يعني القضاء بثل معقول نوعان كامل وقاصر الكامل
 هو المثل صورة ومعنى وهو السابق أي الكامل هو السابق
 على القاصر حتى لو أدى القيمة في المثل مع القدرة على المثل
 الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو أدى المثل الكامل مع القدرة
 على رة العين لا الحق المستحق في الصورة والعنف فاذا عجز
 عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضمنية أو بالقيمة أي ضمان
 الغصوب بالقيمة إذا لم يكن له مثل أو كان له مثل وانقطع
 بان لا يوجد في الأسواق قضاء قاصر ولو أخر المصنف قوله
 وهو السابق عن قوله أو بالقيمة لكان أنسب وضمان النفس
 والأطراف بالمال في حالة الخطأ هذا بمثل غير معقول لأن
 المماثلة لا تغفل بين الأدي والمال لأنه مالك والمال ملوك
 وأنا وجب ضمانها بالنقص بخلاف القيلس صيانة للدم
 عن الضرر قيدا بقولنا في حالة الخطأ لأنه لو كان الجنابة
 عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لأنه مثل له صورة ومعنى وهو
 السابق وأداء القيمة هذا نظير قضاء يشبه الأداء قبل
 في عبارته تساهل لأن تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان
 ينبغي أن يقول وقضاء القيمة واجب عنه بان الأداء
 يستعمل مكان القضاء اختار لفظ الأداء اهتما بالبيان
 الأداء فيه فيما إذا تزوج على عبد بغير عينة صحته التسمية
 عندنا خلافا للشافعي لأن جهالة جهالة في الوصف

فان قلت هذا التفسير يتحقق
 في حقوق الله ايضا فان قضاء
 الصلوة بالجماعة قضاء بثل
 معقول كامل وقضاءها
 منفردا قضاء بثل معقول
 قاصر فلم يذكر هناك قلت
 الثابت في الزمة اصل
 لا الصلوة بوصف الجماعة
 والقضاء بالجماعة او منفردا
 اتيان بالمثل الكامل غاية الامر
 ان الاول اكمل

والعبد لا يضمن النفس والاعضاء
 ولا يضمن العبد على غيره

لا في الجنس كسبته ثوب أو دابة فيحمل بها بئى على المساحة
 ما نكاح دون البيع أما كون قضاء وظاهر أو ما شبهها بالأداء
 فلأن العبد لم ياله وصف لا يمكن أدائه إلا بتعيينه ولا
 تعيين إلا بالتقويم فصارت القيمة أصلا من هذا الوجه
 مزاحما للمستوى حتى تجبر على القبول أي قبول القيمة كما لو أتاها
 بالسبي أي بعبد وسط تجبر المرأة على قبوله وإنما لا يجبر الزوج
 لأن التسليم عليه فالعبد بالنظر إلى أنه معلوم الجنس يجب
 وبالنظر إلى أنه مجهول الوصف يجب القيمة فصلا الواجب
 بالعقد أحد الشين فيخير الزوج بخلاف العبد العيان
 لأنه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء
 محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال
 تزوجتك على هذا العبد أو على قيمته تغسل الشبهة و
 يجب مهر المثل فكيف صححت هنا قلت أنا فسدت كون
 القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لا اختلافها
 باختلاف التقويمين وصححت في مسئلتنا لأن القيمة
 لم تجب بالعقد لأنه باسماها وإنما اعتبرت لأن تسليم
 المستحق لا يمكن إلا بمعرفتها وعن هذا أي ولاجل است
 الكامل سابق على القاصر قال أبو حنيفة رحمه الله في
 القطع ثم القتل أي إذا شخص واحد يد رجل ثم قتله
 قبل أن تبرأ يده عمد للولي فعليه أي يتخير الولي
 أن شاء قطعه ثم قتله وأن شاء قتله من غير قطع لأنها

جناتان عند وخالفاه في الاولى قال صاحبها لا يقطع
 الولي بل يقتل لانه جنائية واحدة عندها قيدا محل الخلاف
 بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان بعد البرء فمها جناتان
 اتفاقا سواء صدر من شخصين او من شخص عديين او خطائين
 او احدهما عمد او الاخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل
 من شخص اخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والاخر
 عمدا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فمها جنائية
 واحدة فيهما اتفاقا لهما ان القطيع انما يكون جنائية
 اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمد فقد قطع القطيع
 الى القتل ودخل موجه في موجب القتل وله ان مبني
 القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطيع مراعاة
 المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطيع مع القتل
 مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فتخرج الولي
 بينهما بخلاف الخطاء فالمعبر هناك صيانة المحل عن
 الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنافان
 قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند الحي
 خيفة لانه يلزم المصير الى القصاص عند امكان الحال قلت يعين
 عليه القطيع والقتل لان يقتصر على القتل لانه وجب قتاله
 فكما ان الله ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطيع
 فصاعدا استيفاء بعض الدين وبراء الباقي ولا يضمن
 المثل على اعتبار سبق الحال على القاصر قال ابو حنيفة

هذا هو مقتضى
 ما ذهب اليه
 من ان القصاص
 يقتضي القتل
 في كل حال

في باب

في باب ضمان العدوان لا يضمن ماله مثل بالقيمة اذا انقطع
 المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر
 وقت القضاء بها اذ قبله محتمل وجوده وعند الحي يوسف
 لا انقطع المثل الحق بالامثلة فيعتبر قيمته يوم الغصب
 والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة
 واجيب بان العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب
 العجز عن رد عين الغصب وبها خرج فيه ليس كذلك
 لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب
 واما بتحقيق يوم الخصومة فافترا وعند محمد يعتبر
 قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الحال يثبت فيه
 ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة
 وقضاء القاض فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثل
 لان ماله امثلة يعتبر قيمته يوم السبب لغصب اتفاقا
 وقلنا جميع النافع سواء كانت لح او لعبد لا يضمن
 قيمتها بالانلاف اي بان يستخدم شاة عبد غيره او تركب
 دابة وعند الشافعي يضمن بها لكن يضمن اجر المثل
 بالانلاف ضائع الحق لا واحد فلا يضمنها فعلة لو حبسه
 وتعطل لان منافع الخ تحت يده ولا بد لغيره عليها
 كتابه بخلاف العبد وحسبه قيد بالانلاف وان كان
 الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يملك عين غيره
 ولا يستعملها لان الخلاف في غصب النافع ليس هو بناء على ان

المثل الكامل هو السابق بل على الاختلاف في زوايد الغصب
 فانها لا تضمن على الغاصب غنا خلافاً لما ان الغصب ازال اليد
 المحقة واثبات اليد الباطلة وعند اثبات اليد الباطلة فقط
 فتكون الزوايد مضمونة عند تحقق الغصب فيها وغير مضمونة
 عند عدم تحققها فيها لان المنافع اموال متقومة عرفاً
 كالحايات فانها تقوم منافعها ونزاعاً حتى صلت من الزوايد
 مخلوقة لمصلحة الادنى كالاعيان وورود العقد عليها
 في الاجارة واذ دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال
 ما اولنا ان ضمان العذر وان مقدار المثل ولا مائدة بين
 العين والنفعة والية الشيء عبارة عن صيانه واظهاره
 لوقت الحاجة والنفعة غير محررة لا تبقى وقتاً فلا تكون
 مالا فان قلت النفعة محررة باحرار اقامت هي به قلت اهل
 احراز ضمنى لا قصدي الا ترى ان الحبش ثابت في
 الارض المملوكة وان كان محرراً تبعاً للارض لكنه ليس بتقوم
 بدليل انه لا يجب الضمان بالتلافية لكونه ليس مالاً فالعقد
 وارد على العين لا النفعة حتى لو قال اخرجك من هذه
 الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اخرجك هذه الدار
 ثم يستقل العقد الى النفعة شيئاً فشيئاً وليس سلم انه وارد
 على النفعة لكنه ثبت بخلاف العيّن بالنقص فلا يقاس عليه
 غيره فان قلت ثبت التقويم للنفعة في غير العقد كافي في
 جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع الخفية

له

لقد تقرر
 قاعدته عليه
 منكم

قوله هذا حرار ضمنى لا قصدي
 اي واعتبار الاحراز ضمنى
 في اشارة متقوم بمحمود وما ذكره
 بقوله لا يبرئ من ضمانه
 وعرضي
 وروى في كتابنا اننا جاز في ضمانه
 في وقتهم من ضمانه
 في وقتهم من ضمانه
 في وقتهم من ضمانه

بالاعيان
 وضمنه من ضمانه
 في وقتهم من ضمانه

١١١١١١١١

بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكماً و
 القصاص اي وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني
 من قتل من عليه القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن المال
 عند الخطاء وفي الدليل على ما يثبت ولنا ان ملك القصاص ليس متقوم
 لكونه غير محرر فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية
 حالة الخطاء بالنقص على خلاف العيّن فلا يقاس عليه غير ذلك
 النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول من المسئلة
 مع ما قبلها ثلاث مسائل مقول لقوله وقلنا وقلنا معطوفاً
 على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على كون الكامل سابقاً
 على القاصر ولا يصلح قلنا ان يكون متفرعاً عليه بل متفرع على
 ان ضمان العذر وان يعتمد على المائدة الكاملة والقاصر وفي
 عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين الفرع عليه والظاهر
 انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان
 انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة
 لم يضمن شيئاً عندنا ويضمنان عند الشافعي مع المثل
 لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوم
 عليه ثبوتاً والزائيل عين الثابت فيكون متقوماً زوالاً
 ولنا ان ملك النكاح ليس مال متقوم لكونه غير محرر فلا يضمن
 والتقويم بالمال في حالة الثبوت انما هو لوضع المرافعة تعظيماً
 له لان ذلك المحل له خطر الخطر النفوس وما يملك مجازاً لا يعظم
 واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا

لا يضمن لكونه القصاص
 الذي عندنا ويضمن عند
 الشافعي لان القصاص

شهود ولا ولي ولا عوض ولا اذن منها ويستحق بدل الخلع
 بدلا عما ليس بال ولو خالع ابنته الصغيرة على ما لها يقع الطلاق
 ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل
 على عدم تقويم الملك ولهذا لو تلف مال انسان بلا شبهة يضمنه
 لان ضمانه باعتبار التلف مملوكة التقويم لا باعتبار ملكه قيد
 بقوله بعد الدخول لانها لو رجعا قبل الدخول بضمان نصف
 المهر اتفاقا لانها الزموا ذلك النصف بشهادتهما وفوتأبده
 عنه مع قنات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة
 عن ذلك النصف فاشبه الغصب ولا بد للمأمر به من صفة
 الحسن ضرورة ان الامر وهو الشارع حكيم على الاطلاق
 ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يامر
 بالفساد اعلم ان الحسن والنجس يطلقان على ثلاثة معان
 الاول كون الشيء بلا مبالغة للطبع ومافرأله كالفرح والغم
 الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل
 الثالث كون الشيء متعلق بالدرج والتم كالعبادات والمعاصي
 والاختلاف بين العلماء انما بالتفسير بين الاولين عقليان
 واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعرية حسن
 الانفعال شرعي ولا حظ للعقل فيه واما يعرف الامر وعند
 المعتزلة الحاكم بالحسن والنجس هو العقل لان الاصل واجب
 على الله تعالى بالعقل وحسن تركه قبيح وعند الحاكم بهما
 هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غير خلق بعض

بعض الاشياء لا يكون له حكم

الاشياء

الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه كان حسنا
 في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاعلم الشارع
 بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما
 ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالامر
 كالايان والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا
 بالمأمر به وقد يجتمعان في الايمان بالمأمر به والاوّل يوجد
 بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد
 الاوّل فيما يكون مأمر به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط
 في النوع الثاني ان يكون الايمان به لاجل كونه مأمر به
 حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا المعنى في نفسه وبهذا
 يندفع لزوم حسن جميع ما أمر به لجواز ان يؤمر به لاعلى قصد
 الامتثال كالوضوء للتبرّد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته
 وغيره كالوضوء النوع فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمر به
 وكونه شرطا للصلوة والمراد بالمأمر به الهيئة المخصوصة
 للصلوة وبايتانه ايقاعه وبحسب الحسن والنجس طويل
 فلنرجع الى حل الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه
 اي يدركه العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون حسنا
 لعينه اما ان لا يقبل التسقوط لما ذكر ان مطلق الحسن
 للمأمر به شرع في بيان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن
 القيّدات اما ان يوجد تحتها حسن لذاته ولا يقبل التسقوط
 اصلا بوصفا او لا يقبل وصفا لا اصلا او يقبل

أي يقبل السقوط أصلاً ووصفاً أو وصفاً لا أصلاً
 أو يكون ملحقاً بهذا القسم يعني أياً ما ان يوجد ذلك
 المطلق تحت ما يكون ملحقاً بالحسن لعينه لكنه مشابه
 بالحسن بمعنى في غير أي في غير الأمور به ولقائل أن يقول في
 هذا التقسيم نظراً للحضر معلوم بين النوع والاثبات
 وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسماً ثالثاً إذ
 الثالث أياً ما لا يحمل السقوط فيكون من النوع
 الأول أو يحمل فيكون من النوع الثاني كما قال بعض
 الشارحين أقول وهم بعض أن قوله أو يكون ملحقاً
 قسم لما يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق
 الثابت للأمر به وهو ما ان يكون لعينه أو لغيره
 أو يكون ملحقاً بعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة
 بينهما وهي ان يكون حسنة لا لعينه ولا لغيره
 كالزكوة فإنها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال
 ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير
 جعلت كلا واسطة فالتحقت بالحسن لعينه ولو
 لم تجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالصدق
 هذا مثال للحسن لعينه ولا يقبل السقوط أصلاً ووصفاً
 لأنه لو تبدل بصدق على أي وجه كان يكون كزراً ومثالها
 لا يقبل وصفاً لا أصلاً الاقرار بآبته وصفاته فان أصله
 ساقط حالة الكراه وبإباحة إجراء كل الكفر على ما

لأن
 الأمر

مع اطمئنان القلب على الإيمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط
 حتى لو صبر وقيل كان فاجراً فان قلت بقاء الصفة بدون
 الأصل محال قلنا هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود محل
 تقوم به حقيقة والصلوة فإنها حسنة لعينها لأنها أفعال
 وأقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط
 أصلاً ووصفاً باعذار كثيرة كالجنون والاعداء والحبس
 والتفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفاً لا أصلاً الصلوة
 في الاوقات المكروهة والزكوة مثال ما يلحق به فان الزكوة
 غير حسنة في نفسها إذ هي اضاعة مال إلا أنها صار حسنة
 بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا
 الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه
 صار حسناً بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في
 الخبر إني لله تعالى داود داود عاد ونسك فإنها
 انتصبت لمعادتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة
 أماكن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة إلا أنه صار
 حسناً بواسطة شرف المكان كما قال الصحابة رضي الله
 عنهم ما أنت بأمكة إلا الوادي شرفك الله على البلاد
 ولما كان الوسايط يخلق الله تعالى إذا النفس ليست
 بجانية في صفاتها بل هي مجبولة على تلك الصفة
 كالنار فإنها محروقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير
 ليست منه بل يخلق الله تعالى وكذا شرف البيت حاصل

البشريف الله تعالى آياته فلما كانت هذه الوسائط من الله
 تعالى ومخلقة صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات
 بالصلوة فان قلت فهم من هذا ان حاجة الفقير وجانية
 النفس مخلوق الله تعالى باختيار العبد ولكن كل منهما ليست
 بواسطة اذ لا حسن فيها وانما بواسطة دفع حاجتنا للفقير
 وقران النفس بها باختيار العبد قلت الدفع والتمثيل انما مصدر
 للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف
 على قوله لعينه يعني او يحسن المأمور به لعنه في غير فان
 قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون
 لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضروري
 حكمة الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدئ الذات
 المأمور به بل المراد ان الشرع قد يكون بالنظر الى عينه
 وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل التسقوط او لا يقبل
 وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتأدي بنفس المأمور به او
 يتأدي او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا
 لعنه في نفسه او لمقابله كالوضوء مثال لا يتأدي فانه
 ليس بحسن لذاته لانه تبرؤ وانما صاحبا حسنا للتوكل به
 في اداء الصلوة وهي لا تتأدي بنفس المأمور به وهو الضم
 بل بافعال مقصودة بعد الجهاد مثال لا يتأدي بنفس
 المأمور به وهو يحسن في نفسه لانه تخريب بنيان
 الرب وانما صاحبا حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله ورفع

هب ان سم

لا يقبل
 فان التاخي
 لا يقبل
 التسقوط

كن

كذا الكافر وكل منهما يتأدي بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان
 اعلاء كلمة الله تعالى ورفع كذا الكافر باختيار العبد ولو جعل
 الاعلاء او الدفع مصدا للمجهول كان بلا اختيار العبد وصار
 الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكاة لكن تمثيل المصنف بالجهاد
 على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدا للمعلوم فكان
 الاولي في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة
 في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنة بواسطة الرضا
 عن المعاصي وهو يتأدي بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها
 العبد من اداء ما الزمة هذا مثال للشرط يعني اما ان يكون الحسن
 المطلق من قبل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء
 ما الزمة حسنا لحسن شرطه ولا شك في حسنه لان تكليف
 العاجز فيجب فصلا الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار
 الملقى به بضاحنا لشرطه وصار الحسن الذي لا يتأدي
 بنفس المأمور به كالوضوء او يتأدي بالجهاد حسنا لحسن في شرطه
 فتخصيص المصنف هذا القسم بما يكون حسنا لعنه في نفسه
 او لمقابله ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا
 لحسن في شرطه لكان اعم واوجزا فان قلت اذا كان هذا القسم
 جامعاً للاقسام فلم اورد في الحسن لغيره ذي الحسن لعينه
 قلت لان الحسن الزائد حصل من حسن الغير فاسبب النوع
 الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها
 مستقرة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدره يصير بها الفعل

متحقق الوجود وهي القدرة الفعلة المستجبة لجميع الشرائط
 فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان يكون
 قبله لا متنازع تخلف العلول على علته النامة وهذه القدرة
 لا تكون شرط التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف
 مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف
 بالممتنع قلت لو كان مشروطا بالما توجه التكليف الاحال البتة
 ويلزم ان لا يصح ترك الامور به لعدم التكليف بدون
 الباشرة والتحقيق انه قبل الباشرة مكلف بالقيام الفعل في
 الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم
 علته النامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى
 صحة تعلق قدرته وقصد الى اتيانها وانما الممتنع تكليف
 ما لا يطاق بمعنى انه انما يكون الفعل ما لا يصح تعلق قدرته
 العبد وقصد الى اتيانها وهي اي القدرة التي يتراد بها
 حسن الامور به نوعان مطلق يعجز عن غير اعتبار قيد شرط
 في اداء كل امر اي كل ما ثبت بالامر وهو الامور به سواء كان
 حسنا لعينه او غير ولغايل ان يقول الظاهر ان هي اوجه
 فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والغير وان كانت راجعة الى القدرة
 المطلقة التي في ضمن القيدة وهي نوعان وذكر لفظ ممكنة
 مكان مطلق كان او جز لان المطلق في الاصطلاح
 ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيد بقيد فاطلاق المطلق عليها
 غير خلاق قيد بالاداء احتراز عن القضاء فانه ليس بشرط فيه
 قال والقدرة المتقدمة

قدرة هي الفعل المستجيب للاداء
 الاداء هو ما لا يتوقف على
 الاداء هو ما لا يتوقف على
 الاداء هو ما لا يتوقف على
 الاداء هو ما لا يتوقف على

وهو ادنى ما يمكن به الامور
 هي اداء ما لا يتوقف على
 هذا القسم من القدرة

فمنوع من ان يكون
 في التقسيم فلا يقال
 الاسم ثلثة انواع
 وفعل وحرف ويزاد
 به الكلمة فاقطع
 الى هذا الحرف ولو
 قال والقدرة المتقدمة

قدرة هي الفعل المستجيب للاداء
 الاداء هو ما لا يتوقف على
 الاداء هو ما لا يتوقف على
 الاداء هو ما لا يتوقف على

عن

في بيان ما لا يتوقف على

القدرة المتقدمة

حتى

حتى من فوات عند صوم يوم يجب قضاءه في النفس الاخر وهو عاجز
 في تلك الساعة لا يقال انه تكليف باليس في الواسع لان القضاء
 ليس بتكليف ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول وهو شرط
 لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في باب
 النكاح هذا عند وجوب القضاء بالسبب الاول واما عند
 اوجبه بنص جريد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل
 وفيه نظر لان النص الجريد واجب اسقاط الواجب السابق ولم
 يوجب شيئا غير بدليل قوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها اي
 فليصل تلك الصلوة الواجبة غاية انه اثبت ماثلته الاولى
 ما قاله بعض الخراف لافرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء
 لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه بشرط فيه حقيقة القدرة
 وان كان لغيره بشرط توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا
 بشرط فيه حقيقة وان كان مطلوبا لغيره بشرط توهمها
 كما في النفس الاخر فان القضاء واجب على توهم الاستداد ليظهر
 اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه بان يمكن به من الاداء
 لا حقيقة وهي انما بشرط الاداء اذا كان الغرض هو الاداء
 حتى اذ بلغ الصبي واسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت
 يعجز في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريم لزمه اداء الصلوة
 عند التوهم الامداد في الوقت بوقف الشمس وامكان غفلة
 وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي عليه السلام
 على ما روي انه لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافيان فاشتغل

بها وفاة العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق
كما قال الله تعالى فطفق مسجاً بالسوق والاعناق نشاء ما
بها حيث شغلته عن ذكر ربه وفي النفس عن حفظها اجازاه الله
بان اكرم به الشمس لبتدرك ما فاته وبسخر الريح بدلا
عن الخيل كذا في عصمة الانبياء عليهم السلام ويجوز ان يؤتى
عقر السوق وضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل
الله فلها كفارة عما صدر عنه لان القيمة تبتوه ولم يعلم
كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء لعجزه عن
الاداء كما في الحلف على سن النماء انعقد اليه لزوم البر
لان النماء مسكوت ثم بحث ويلزم الحلف وهو الكفارة
فيكون انما لان الفصول باليمين تعظيم التمسيم وهرنا هلك
حصة الاسم وقال زفر لا يلزم وهو القيل لان الوقت فاته
وانعدمت القدرة واحتمل حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد
لا اعتبار به كالم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والرجلة في كل
وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزاد جسد الواجب وهو القدرة
الميسرة للاداء اي الموجبة لتيسر الاداء على العبد سمي بالفاعل
لانها زائدة على المكنة بدرجة لانها يثبت التمكن ثم اليسر
وبالمكنة لا يثبت الا التمكن وليس معناه ان المأمور به
كان واجبا باليسر بقدر مكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة
الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله بقدر مكنة كان جائزا
كما في العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الاحيان

الحلف

على

على هذه القدرة ما كانه تغير من العسر بواستطاعتها
وهذه القدرة شرط في كثر الالقيات المالية دون البدنية
لان ادائها اشتق لان المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب
امشاق ومحبوب ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب
لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر اليسر
تقدير اوجه كالتناء في الزكاة فان الاداء مكن بدونه الا ان اليسر
يحصل به كيلا ينتقص اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن
بقاء العلة كما ستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب لا بشرط
دوام البقاء الواجب قلنا نعم اذا مكن البقاء بدونه العلة
كالتملك في الحج وهما لم يمكن لان اليسر لا يبق بدونهما
فان قلت لو كان دوامها شرطا لوجب الزكاة في الباقي اذا
هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر قلت ما شرط
النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداءه هم من
اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للممكن
من الاغناء اي اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق
من غير الغنى كالتملك لا يتحقق من غير المال وحوال الناس
متفاوتة في الغناء فقدم الشرع بذلك النصاب حتى تبطل
الزكاة والعشر والخارج بهلاك المال اي النصاب في الزكاة
يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكاة ولم يؤد
عنه الزكاة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف الغناء
لانها كانت مكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدي جزءا من المال

موجب
الواجب
الشرط
الشرط
الشرط

الناس والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انقائها
ولا لا تقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط النذر الوجوب عليه
بالتكس من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي
في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط
الزكاة عنه اتفاقا لانه لا يسقط الواجب عن نفسه بالتعدي
خرج عن ان يكون محلا للنظر في جعل القدر المبسر باقية فيه
تعديل اجزائه ونظر الفقير وتبين بالتكس من الاداء لانه اذا
لم يتمكن منه يسقط عنه الزكاة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك
الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اسم ضافي
لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فنشر قيام تسعة الاعشار
في وجوده وكذا يبطل الخارج لان وجوده تعلق ببناء الارض فغير
منع لو امتنع ماؤها بان كانت الارض نخلة او زرعها ولم يثبت
لم يجب والتكس من الزرع يكفي لوجوب الخارج لانه ليس من
جنس الخارج فلا يجعل تفصيله غرضا في ابطال حق الفزاة و
يجعل النماء موجودا حكما بتفصيله بخلاف اذا اصطلم الزرع
اوقت حيث يسقط الخارج لانه لم يقتصر حتى لو كان بعد الاصطلام
منه يمكن استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخارج بخلاف
الاولى اي القدر المكنة فان بقاءها ليس بشرط بقاء الواجب
لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط بقاء الواجب كالثبوت
في التمتع حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو
الزاد والراحلة في الحج والتصاب في صدقة الفطر بعد وجوبها

لان الشارع اوجبه بصفة
اليسر الا يبري انه لم يوجب
كل الخارج صح

في

وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدره لان
الزاد والراحلة في الحج والتصاب في صدقة الفطر زائد على اصل
القدر لان ادنى القدر في الحج القدر على الشئ واكتساب الزاد
في الطريق وفي صدقة الفطر تلك نصف صاع من تمر او صاع
من شعير فقال النواصب بقدره مكنة لان النذر في الحج نفس الاستطاعة
وهي لا تحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض
ما قلنا من القدر سلامة الآلات والاسباب قلنا لا يناقض
لانها من قبل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب وكذا
النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر لليسر بل لبصير الموصوف
به اهلا للاغناء اذا اغناء لا يتحقق من غير الغنى الشرعي
فان قلت المراد من الاغناء الاغناء على المسئلة وذلك لا يتوقف
على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى في حكم العدم لان من
لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا
لوجوبها عليه للتنافي بينهما وهل يثبت صفة الجواز للمؤمن
اذا اتى به اي الامور بالامور به قال بعض المتكلمين لا يثبت
اي لا يثبت به حتى يقرن به دليل مستدلين بان من
افسد حجة الجماع قبل الوقوف فهو مؤمر بالاداء شرعا
بالمضى على افعال الحج ولا يجوز التؤدة اذا اداه والتصحیح
عند الفقهاء انه يثبت صفة الجواز بطلان الامر لانه يقتضيه
حسن الامور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان
النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو

انما

ارضى بوجه
اي ذات الحج
مما صح

عبارة عن سقوط القضاء عما أتت به وسقوط القضاء لا يثبت
 إلا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال
 باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم
 تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم بانه انما ثبت
 بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد
 ولم يمثل وجب عليه التحلل عن اجزائه والنجس الصحيح في العام
 القابل بامره جديد واذا ائمه فاسدا خرج عن هذا الامر
 لانه عليه السلام امر بالمعصية فيما افسده وانتفاء الكراهة هذا
 اشارة الى خلاف آخر حكى عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت سقوط
 الامر ان المأمور به غير مكره لان عصر يومه بعد تغير الشمس
 جائز مأمور به شرعا لكنه مكره قلنا المأمور به هو الصلوة
 والكرهية فيها بل الكراهية في التشبه بعبادة الشمس واذا
 عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز
 عندنا خلافا للشافعي رحمه الله هو يقول يبقى لان الوجوب
 خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء
 العام الا ترى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا قبل انتساح
 وجوب الاداء فلم ينسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب
 الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك
 وبينهما تنافي فلا يجوز اضافة غير موجبة اليه الا ان
 يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يقتد بقتل الاذن
 في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير

وهو ما روي انه لم يسئل عن
 واقع امره فيهما محبان قال
 يريان واما فيضنا في حقها
 وعليها حج من قابل

في
 باب
 في
 باب

ايضا

ايضا يستفي الجواز بانتفاء الوجوب لا استحالة بقاء حصة
 النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب
 حيث كان ^{الوجوب} يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفايد
 الخلاف يظهر في قوله عليه السلام من حلف على بين فري غيرها
 فهو خير منها فليكن عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه
 يدل على وجوب جيق الكفارة على الحنث وكذا منسوخ بالاجماع
 فيجوز ان عند ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن
 الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء
 بفواته كالزكاة وصدقة الفطر وهما امر المطلق على
 التراخي اراد به انه لا يقتدر بالمال الا انه يقتدر بالمستقبل خلافا
 للكرخي فان المطلق عند على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب
 ورود الامر لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت
 الامكان ولهذا الواجب اذا الواجب لا يجوز تركه عن وقته
 لما لا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل على انه لا تراخي
 بمعنى ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذكرنا ان يوجد
 في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل
 سواء ولو اقصاه الفور يصح كانه قال الفعل الساعة فلم يكن
 مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي نافضا لما وضع له
 وهو الاطلاق واما قوله فتأخر عنه نقض لوجوبه فمنوع
 لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى اخر
 الامر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان يكون

مطلق الامر المطلق

سقط عنه الفرض اتفاقا
 فتأخر عنه نقض لوجوبه

فعله في الجزء الثاني أداء وليس كذلك فان قلت ان مات
 في الجزء الثاني فان كان لا ياتم يلزم اضاعة الجواب وان كان
 ياتم يلزم التفرقة لا ياتم وانما ياتم لوقته ويجزئ التأخير
 لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء آخر وهذا الوجه
 انه لا يعيش الى آخر الوقت واخره ياتم والموت تاد لا يصلح البناء
 الحكم على الفوات مضاف الى مضع الله اليه ومقتدبه اي
 مخصوص جوارزه بوقت يفوت بغفلة وهو المقتد اما
 ان يكون الوقت طرفا للمؤدي اي يكون زمانا محيطا به ويفضل
 عنه بشرط الاداء اي لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه
 غير اخل في مفهوم الاداء ولا يؤثر في وجوده كما قاله الشراح
 ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب
 العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان
 يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت قبل الاداء لانه
 ليس بشرط للمؤدي في المختلف باختلاف الوقت صفة الاداء لان
 الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم شرطية الظرف
 محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لان سلم الاستلزام
 لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالقصور بيان
 اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتنان الصلوة
 بظرفية فلا حشو في ذكرها وسبب الوجوب اي لوجوب المؤدي
 بدليل ان المؤدي يفوت قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا
 على السببية لان تقديم الشرط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم

مقتدبه

الشرط

الشرط كتقديم الزكاة على الحول واما التقديم على السبب
 فلا يصلح أصلا ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشيء على شرطه
 ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة
 الحول ليس بشرط للوجوب ولا الاداء بل الوجوب الاداء
 ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط الاداء
 فيجزان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطية
 لاسببته والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه ظاهر من
 بطلان تقدمه على السبب لجزان يثبت باسباب شتى ولان الوجوب
 يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا
 كان نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا ناقضا ولقائل
 ان يقول المتغير هو المؤدي والاداء والمسمى مسببية
 نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجزأ يتجزأ
 الوقت وذا يدل على السببية فان قلت لامناسبة بين
 الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب
 والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب
 الشكر بالعبادات وهو ما يحصل في الاوقات سيما مجازا
 اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء
 ولعل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي
 هو الاجاب القديم لله تعاوان كان ذلك غيبا عما يفعل
 سببه الظاهري الوقت تسيرا علنا ووجوب الاداء
 سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو التلطف

فجعل الاوقات

الدرج على ذلك الطلب وجوب الاداء سببه الحقيقي خلواته
تعا و ارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المجمعة
لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الامع الفعل ذهب الشافعي
الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان
الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل
العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين كما ان الصيام
فاعلا فاعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك وانما
في الواجب المالى فيسببها فرق فان لزوم المال في الزكاة هو الوجوب
ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال
والاداء فعل ذلك في المال وهذه المحققون الى الفرق بينهما في الواجب
البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المختصة
وجوب الاداء لزوم ايقاعها فانها يفتقران في الوجود
فان المسافر يلزمه الصوم نظر الى وجود السبب ولعلم يحصل
اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب
فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء الواجب
قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في
الواجب الخيري على الراعي الاصح من ان الواجب احرلا على
التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما
جاء بعد تقرير السبب وجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص
لم يكن بعيدا كوقت العتلة فان الجزء الاول شرط فيه الاداء
ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فان

الفرق

الفرق عن وقته والاف البعض سبب وبهذا التقرير يرفع
ما قبل ان الجزء الاول هو سبب لا يفتح ان يكون ظرفا لان لازم
السببية التقدم على السبب لان الظرفية المقارنة وذلك البعض
لا يجوز ان يكون اول الوقت والاما وجبت على من صام اهلا
في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت واللاما فتح الاداء
في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به
الاداء بنيت الشروع والله انشا بقوله وهو ان يضاهى الى
الجزء الاول يعني اذا اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم
التزامه او الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية
الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل
يلى يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان
الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكليف
ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح ان يكون سببا للوجوب
ولكن لما كان الشروع عقوبة اعطى حكم الاتصال به لان الاصل
اتصال السبب فان قلت السبب هنا نفس الوجوب لا
الاداء حتم يعتبر الاتصال به قلت الوجوب ينضم الى الوجود
اعني الاداء فيصير هو ايضا مستويا واسطة فان قلت اذا اتصل
الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عن عليه السببية والافلا سببية
حتم ينتقل قلت لان السبب انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم
الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به
الاداء او لم يتصل وانما السبب هنا تقرر السببية والحاصل ان كل

الذي

جزء سبب على سبب الترتيب والانتقال لكن تقرر السبب
على اتصال الاداء وبهذا يدفع ما قبل الوقوف السببية على
الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم
الدور ولغايل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في
الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو
قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا
فالمجموع لكان اوجزا واحدا ومن التظليل اعني اوالى
الجزء الناقص عند صيق الوقت يعني تنتقل السببية من
الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير
تقررت السببية اوالى جملة الوقت يعني ان لم يتصل الاداء
بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا
للقضاء لان السبب الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض
لضرورة الظرفية واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء
بصفة الكمال فان قلت قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا
للاداء وبعد اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب
ما يجب الاداء قلت مع قولهم القضاء يجب ما يجب الاداء
ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع رجل
في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاءه
في الوقت الناقص لانه صار بنا في الزمة وهي قرينة مقصودة
ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع يجوز فيه ما لا يجوز في
غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالانساد

الى الجملة

صار

صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاءه
تاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام
النفل فلهذا لا يتأدي عصر امسة الذي وجب في الزمة كما ملأ
لصيرورة سببية لا في الوقت الناقص اى في الوقت الذي تغير
قرص الشمس فيه من عصر يومه لان الناقص لا يؤدي عن الكمال
فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز
عصر امسة في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت
ليس باعتبار انه بل باعتبار كون العبادة فيه شبهة بعبادة
الكفر فاذا مضى خالبا عن النفل كانت الكل كاملا بخلاف عصر
يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير
منه تعين للسببية فيجب في الزمة ناقضا لنقصان في ذلك
الجزء فيتأدي بصفة النقصان فان قلت اذا سلم المأخر
وقت احراز الشمس مع انه وجب ناقضا بنقصان سببه
قلت المأخر من قولنا ما وجب ناقضا يتأدي ناقضا الواجب الذي
لم يصر بنا في الزمة لان النقصان في الاداء انما يتحمل بسبب
الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابره في
الغايث ولغايل ان يقول السبب لا كان ناقضا في الاصل كان
ما ثبت في الزمة ناقضا ايضا فبعد مضى الوقت لا ينصف بالكمال
وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كماله لم
في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن
حكمه اى من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظاهرا اشتراط

ثم لم يصل لا يجوز له قضاءه في اليوم
الثاني وقت احراز الشمس

نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض
ولا يسقط التعيين بضيق الوقت بان ضاق الوقت ولا يسع
فيه غير الواجب فيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب
التعيين ترسعة الوقت ولا يسع فيه غير الواجب فيه دفع لمن
يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب التعيين ترسعة الوقت
فان ضاق الوقت ولم يستطع وزال الترسة ينبغي ان يسقط
التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال
السبب المختار في الطواف وعدم التسقوط هنا من ذلك
القبيل ويمكن ان يقال العنة الموجب للتعين عند السعة
تعد الشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين و
لا يتعين بالتعيين اي ولا يتعين بعض اجزاء الوقت
بتعيين العبد نصا بان يقول عنت هذا الجزء للشيئة ويجوز
الاداء بعده او قصد بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض
الاجزاء انا يتعين بانصال الاداء به لان التعيين وضع
الاسباب وليس ذلك للعبد وانما الاختيار في تعيينه
فعلا بان يؤدي في اي جز ويريد كالحادث اي كما ان الحادث
في اليقين لان بخلافه في الكفر احد الامور من الاعتاق و
الكسوف والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل ان
يفعل الآخر او يكون الوقت معيارا له اي مقدار الزك
الواجب حتى يزداد بازدياده وينقص بنقصانه وسبب الوجوب
شهر رمضان اما كونه سببا فلا لانه اضيف اليه وقيل صوم شهر

الكلية المكيان

رمضان

رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببه لان
الاصل في الاضافات اضافة السبب لانه حادث به وقد
يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عند وهو شرط لادائه ايضا
الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقفا ان الوقت شرط لادائه
بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا
كما في المنذور العين ولا معيارا الوقت الصلوة ولهذا خصها
بالذكر فان قلت السبب الشهر كله او جزؤه وهو اليوم الكامل
فسترناه به لئلا يرد عليه الكافر اذا سلم في بعض النهار لا يجب
ذلك اليوم مع ان شهده جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم
عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون
الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ماهو مضاف اليه ليس سبب
وما هو سبب ليس مضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مبررة
قلت السبب الشهر كله كما اختار الشرحي ولكن نقل الى الجزؤه
رعاية للمعيارية كما قلنا عمل في باب الصلوة رعاية للظرفية
فبصير غير منفيان هذا نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصح
مشروعا يؤيد قوله عليه السلام اذا نسلم شعبان فلا صوم
الارمضان ولا بشرط نية التعيين اي نية صومه من رمضان
وقال الشافعي بشرط نية فرض رمضان لان وصفه فرضية
عبادة كاصل الصوم فيشرط النية بالرصف لئلا يلزم الجبر
في صفة العبادة كما شرط باصل قلنا الا صار اليوم مفعلا
في الزمان صار المتعين في المكان والاطلاق في التعيين

تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم
اي بطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده
وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع
الخطا في الوصف بان نوي النفل او واجبا آخر لانه نوي
الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف
فيبطل الوصف وبني اطلاق اصل الصوم فان قلت نية
النفل اعراض عن الفرض فصار منزلة ترك النية قلنا اعراض
انما ينبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغف ما في ضمنها
الا في المسافر بنوي واجبا آخر المستثنى منه محذور فاجبه
يصاب فرض الوقت مع الخطا في الوصف في حق كل احد
الا في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطا
في الوصف بل يقع عما نوي عند ابي حنيفة رضي الله عنه
قيده لان عندها المسافر كالقيم في هذا الحكم لان السبب هو
شهرو الشهرة وقد تحقق في حقه ما الا ان الشرع اثبت له
الترخص بالفطر فاذا ترك الترخيص كان المسافر والمقيم سواء
فيقع عن الفرض ولان وجوب الاداء لا سقط عن المسافر
صار رمضان في حوائد انه بمنزلة شعبان فاذا نوي نفلا
او واجبا آخر في شعبان يصح فكذلك في رمضان بخلاف
المريض خبر متداول عند ابي المسافر بخلاف المريض فانه اذا
نوي واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان خصه
متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الترخيص

في

في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوي عن فرض الوقت وهو محذور
في الاسلام وشمس الائمة وتابعها المصنف ولكن اكثر السامع
وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوي النفل او واجبا آخر يقع
عما نوي كالمسافر لان خصته متعلقة بخوف اذ ياد الرض
لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وفق بعض العلماء بينهما بان الرض
متنوع الى ما يضرب به الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضرب
كالامراض الرطوبية والترخص لحرف اذ ياد الرض يكون في النوع
الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل عنه
روايتان يعني اذا نوي المسافر النفل روى ابن ساعدة عن ابي
حنيفة رضي الله عنه انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو
الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان اختفا نظر الى ما وقع به
فلان يجوز له الترخص باهو اخف عليه نظر الى مصالح دينه
كان اولي والغاية في النفل الثواب وهو في فرض الوقت
الكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه
يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في
شعبان قيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح ان
يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض
الوقت بصرح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت
او يكون معيارا لاسباب القضاء رمضان والنفل المطلق
هذا هو النوع الثالث من الوقفة اما كون الوقت معيارا له
فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب

في الاداء وهو شهر رمضان في صوم النذر النذر فان قلت
 قدرت النذر بالطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون
 من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا تكون الاقسام مختصة
 في الاربع قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار للنسب
 لان سببه النذر لكن له شبهة بالقسم الثاني في تعيين الوقت
 لذلك الصوم ولهذا يتأدي بطلاق النية ونية النفل لكن
 لا يتأدي بنية واجب اخرى لان تعيين وقت النذر يحصل
 بتعيين الناذر فيؤثر فيها هو حق الناذر والنفل ولا يؤثر فيها
 هو حق الشارع وهو الواجب الاخر ويشترط فيه نية التعيين
 اي النية من الليل لان الاوقات غير معينة للصيامات
 فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل
 فلا يقع من القضاء واما اذا نوي من الليل فينعد الامساك
 من اول اليوم بحمل الوقت وهو القضاء ولا يحمل القوان
 لان وقت العز خلاف الاولين وهما الصوم والصلوة
 لانها مشروعة في الوقت المعين فيفوتان بفواته او يكون
 مشكلا وهذا هو النوع الرابع من الموقفة يشبه العباد
 والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام
 واحد ولا حجة واحد كالتها للصوم ويشبه الظرف من حيث
 ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة
 ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد
 رحمه الله هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج يجب

ابي يوسف متبعا لاداء ذلك العام الثاني مشكوك فصا شهر
 الحج من العام الاول لادائه متعينة فاشبه المعيار وعند محمد
 يجب موثقا ويجوز تأخير من العام الاول واشهر الحج من كل
 عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لا ثبت
 ان وقته مضيق عند ابي يوسف ومحمد عند محمد زال
 الاشكال قلنا لا لانه كل واحد منهما لم يجزم باحكم به فابو
 حكم بالنضيق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج
 فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان الاصل
 في الحياة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني
 كان العام الاول متعينا للاداء عنده فبقى الاشكال
 وانما الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف ياتم ان
 لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا ياتم الا اذا غلب على
 ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير مضيقا
 ويتأدي الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد
 الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق
 السفر ان لا ينوي النفل فتعين الفرض بدلالة الحال
 فيصرف اطلاق النية اليه ولما قيل ان يقول بشكل على
 هذا مسئلة ضيق الوقت فاذن لم يبق من الوقت الا
 النذر الذي يسع فيه فرض الوقت فلهذه الصور في
 يشترط نية التعيين ولا يتأدي بطلاق النية مع وجود
 الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشغل اداء النفل مع

فوات الفرض لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوي
عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعي تلغى
نيته ويقع عن الفرض لان السفينة تجر عليه في امر الدنيا صيانة
لله وهو في ارضه اولى فيلغونه النفل ويبقى اصل النية
فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو جرح عن النفل وقع
حجه فرضا من غير اختياره ذلك باطل فان قال هذا وارح
عليكم حيث جرحتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه
اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل
الوصف لان الوقت غير قابل له فيبقى اصل النية بخلاف الحج
فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض
عن الفرض ومعها لا يثبت الفرض والكفار مخاطبون بالامر بالايمان
لانه عليه السلام بعث الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله
تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم الى قوله فآمنوا بالله
ورسوله وبالشرع من العقوبات كالحدود والنكاح
عند قتر اسبابها لانها للزجر وهم الباق بها وبالعمالات
لان المطلوب بها امر ديني وهم الباق بها فقد اثر في الدنيا
على العقبة والشرع كالصوم والصلوة وغيرها في حكم
المواخذة في الآخرة بخلاف فبعضهم على ترك اعتقاد
وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله
تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين
المعتدين فرضية الصلوة وهذا التأويل منقول عن اهل

التفسير

بأنه

التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المواخذة واما
في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض
وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى
ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها
واجب لهم في حال الكفر ولا قضاءها واجب عليهم بعد
الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط
تقديم الايمان وزيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل
العبادات فكيف يثبت تبعه لوجوب الفروع الا ترى ان
السيد اذا قال لعبد تزوج اربعة لا يثبت به الحية قلنا لم
يريدوا ان يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل
المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقوله
عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك لنا في قوما اصل
كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله
اطاعكم فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم
وليلة الحديث فهذا نصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب
على الاجابة بالايمان قيد ما يحتمل لان ما يحتمل السقوط
كالايان فانهم مخاطبون به اتفاقا فحمل الخلاف هو الوجوب
في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة
بترك اعتقاد الوجوب ومنه اي من الخاص النهي قد ام
لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود انشأ الله

النهى

وهو قول القائل لغريم على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه
يقتضيه صفة الفتح المنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله
تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الاسر
وقيود التعريف والاحترافات وبيان الاختلافات في
الحسن من انه شرعي او عقلي آية في النهي وهو اي المنهي عنه
اما ان يكون فيحاي لعينه وذلك نوعان وضعا وتزعا
منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون
باعتبار اموره او لغريم معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان
وصفا اراد به ما يكون لازما للمنهى عنه بحيث لا يقبل الانتكاس
ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا ومغايرا في الجملة كاللفظ
مثال لما فتح لعينه وضعا لان واضع اللفظ وضع هذا
اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير مردد الشرع به
لان تبحر كثر ان النعم ركوز في العقول السليمة وبيع المحتر
مثال لما فتح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الخ كاعرفت
في قصة يوسف عليه السلام وانما فتح شرعا لان البيع مبادلة
مال بالمال والحيثس مال فيكون حقيقته قبيحة شرعا للوضعا
لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما فتح لغريم
وصفا قايما بالمنهي عنه يعني انه منهي عنه لانه في ذاته
امساك الله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وصيانة
وفي الصوم اعراض عنها والكلل الوارد في الصوم من جهة
الوقت بمنزلة الصادر من الوصف لعدم تصور الانتكاس

في قيو

عنه

عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزاء
وصف العمل والبيع وقت النداء مثال لما فتح لغريم بمعنى
مجاورا للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل الانتكاس
عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالملك في
بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع حالة السعي في
الطريق وكذا وطى الحايض منهي عنه لمعنى مجاور وهو
اللاذي لا الذائنه لان وطى المنكحة جائز وانتكاس الذي
عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصنة
منهي عنها لشغل مكان الغيرة والصلوة بدون الشغل المغصنة
ممكنة بان ياذن ماكلها فان قلت لا تسلم زوال الاذي
عن الوطى حال الحيض وانتكاس الصلوة عن الشغل حال
الغضب فانه لو اذن المالك او طهرت الحايض لم يكونا
منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونها
منهيين بل المراد منه امكان خلق الوطى والصلوة عن الحرمة
في هذه المجالين بعينها بخلاف صوم يوم العبد فانه لا يفتك
عن الاعراض عن صيانة الله تعالى حال اعلم ان الموجب للقيح
لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشدا اتصالا
به فواجب فساد المشروع لان الشارع في الصوم في يوم
النحر مباشر للعصبة لانه بنفس المشروع صاحبا بما فاضل
انعقد به مشروعاً ومحظوراً وفي الموضع عليه تقرير انعقد
مشروعاً وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير

المعصية وهو جوام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء
وانما صح نذر من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية
وهو قول الاجابة ولهذا قالوا الوصرح بذكر النهي عنه وقال الله
على صوم يوم النحر لو يصح نذر كما لو قال الله على صوم يوم
خلاف الوقت غدا وكان الغد يوم جيمتها صح نذرها
خلاف الصلوة في الاوقات الكروهة فانما وجب قضاؤها
لان بعضها من القيام والزكاة كان عبادة وان لم يسم
صلوة لم يجمع ولم يتقيد بالسجدة والنهي فيها هو
الصلوة والمضى فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب
وتحصيل الطاعة وتحصيل المعصية وترك المضى يكون
امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية وهي ابطال
العمل فرجح جهة المضى فاذا تركه يلزم القضاء وفي القسم
الثاني لما كان مكن الانكسار وجب حجة البيع وقت النذر
حتى فادالك بلا قبض مع كراهة التنزيه فان قلت ان
ارادوا بالكره كراهة الخريم وهي ان يستحق فاعله محذورا
دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول
وقد فرض دونه وهذا خلف وان ارادوا بالكره التنزيه
لزم ان لا يكون مستحل وطى الحايض والنصوص خلافه قلنا
نختار ان كراهة تنزيه وانما يكون مستحله لان حرمة ثبت
بالاجماع كذا في الشرح الاكلى وجامع الاسرار وفيه تأمل لان
وطى الحايض اذا كان مكروها كيف ثبت حرمة والنهي المطلق

عن

عن الافعال الحسنة وهي ما لها وجود حتما من غير توقف
على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة
قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو البيع لعينه الا اذا
قام الدليل بخلافه فانه يقتضيه البيع لغيره كالنهي عن الوطى
حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كرايتي عن المشي في فعل واحد
فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الذي والمسئلة لا العين والشفقة سم
هذه الاشياء وعن الامور الشرعية احسن الافعال التي توقف
معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة
فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع
بين الملل قبله قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او
بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية
المعقود عليه وغير ذلك في تملك المنافع بعوض زاد الاهلية
والمحلية وكون الشاخر معلوما والاجرة والدفع معلومتين
ومعرفتهما بهذه الشرايط موقوفة على الشرع كذا قال الشراح
ولقابل ان يقول ما عدا هذه من الحسيات انما كانا يعرفها
من حيثها افعال او اما معرفتها من حيث كونها على صفة
معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول
محقوق الدم على التاميد وقد قتل بالثمة كذا عدا ولا يكون
القاتل ابالة وكذا الزنا من حيث كونه وطئا في القبل في غير
الملك شهينة وكون الشهنة اما في الفعل او في المحل تحجب للرجم
او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب

ان يفسر الافعال الحسنة بما لم يتصرف الشارع فيه بتجوزيه في غير
محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل به وصفاً
اي يقع على القسم الذي يقع لمعنى في وصفه يعني بقي النهي عنه بعد
النهي مشروعاً باصلا دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحاً
لعينه فلا يكون مشروعاً كما انتهى عن بيع المضامين والملاقيح
وصلاة المحدث فانها افعال شرعية فحلت لعينها وما ذكرنا
يعرفها اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثناء بين
اجازة نخل فان قلت النهي عن الصلوة في الارض الغصوبة نهى
عن الافعال الشرعية وليس بها اتصال به وصفاً بل من قبيل
ما اجتمع به مجاوراً قلنا المراد به ما يكون قبيحاً لغيره بدونه
اعتبار الجهة الزائدة كالان القبيح لعينه بفعله التي يقيسها
من غير نظر الى كون احدها وضعاً والاخر شرعاً خضع ما اتصل
به وصفاً بالذات لكونه كذا واشهر لان القبح ينبت اقتضاء
لنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان ينبت القبح على وجه
يبطل به اي بذلك الوجه المقتضى وهو النهي بانه ان الله
تعالى عباداً ابتلاء فلا بد ان يكون النهي عنه متصوراً للوجوب
حتى يكون العبد مستلماً به ان يفعله فيعاقب او يتركه
فيثاب ولو كان قبيحاً لعينه في الشرعيات يكون باطلاً فلا
وجوده شرعاً والنهي عن التحليل عبث كمن قال لانسات
لا تطرف فيبطل النهي المقتضى وفيه بطلان القبح المقتضى فيعق
على موضوعه بالنقض فاذا حمل القبح على القبح لغيره يكون النهي عنه

مكنا

مكنا والمقتضى وهو القبح محفوظاً والمقتضى وهو النهي ايضا
محموظاً لتحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متأخر والنهي تصرف في الخطاب بالنسخ لانه موضوع
لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على
عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم في النهي عنه
بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود
والثاني لا ينافيه ولما قيل ان يقول انه بعد كونه مصادراً
على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريقاً للنسخ
في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل تبطل تلك
القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون النهي عنه
متصوراً للوجوب ويتبع قولهم والايكون مستحيلاً
بانا لان سلم الاستحالة عقلاً وعدم الشرعية لا ينافي
الامكان الذاتي ومبنى التكليف ليس الا على الامكان
الذاتي الاتري ان الله تعالى كلف باجهل بالايمان
مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه مكناً بالذات والا قرب
ان يقال الشيخ اذا كان مشروعاً ثم نهى عنه دل على ان عينه
ليس بقبيح اذ لو كان قبيحاً لعينه لما صار مشروعاً في الجملة
ولهذا هذا الترتيب السابق على ما تقدم من الاصل ان يكون
ان النهي عن الافعال الشرعية واقع على ما يقع لغيره كان
وهو معاوضة مال وفي احد الجانبين فضل خالص للغير
مستحق بعقد بعض المعاوضة وسائر البوع الناسد

كالباع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع
 لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
 وكالباع بالخروج وغيرها وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية
 مشروعا باصله اما في الربو والبيع الفاسد فان الركن
 وهو الايجاب والقبول وجد من الاصل في المحل فيكون مشروعا
 موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض كون سببه
 فاسدا والخصة لا تنافي ملك اليدين كجلد الميتة واما في صوم
 يوم النحر فان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو
 نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الزايدة
 لو صامه يكون مؤثرا لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه
 وهو ادرهم الزايد في الربو لان المبادلة لم توجد فيه ولكن
 الزايد فرع على الزيد فيكون كالوصف والشرط الفاسد
 في البيوع الفاسدة كالوصف لانها امر زائد والخبر لا غير متقوم
 فجعلها ثمنا يفسد كون النسخ غير مقصود ولهذا لو هلك
 لا يفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك
 يفسخ العقد فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف تعلق
 النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من بيع الوصف بيع
 الاصل كالآبي اذا اضرعت والنهي عن بيع الخمر والضامير جمع
 مضمون وهو في ظهور الالباء والملاحية جمع ملقوطة
 وهي ما في اقسام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النسخ هذا جواب
 عما يرد نقضنا على اصلنا وهوان هذه التصرفات شرعية والنهي

عنها

عنها كان ينبغي ان يقتضيه شرعية وليس كذلك لان هذه
 العقود لا تنعقد اصلا ولا تنفذ للملك فاجاب بات
 النهي عن هذه العقود مجاز عن النهي لان محل البيع والنكاح
 معدوم وكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله
 اي محله النهي ولنا بطلان ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام
 فقد عرفه كك من جعل مجازا عن النهي فلا حاجة الى
 التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء
 الحكم الشرعي فذلك موقوف على شرعية هذه الامور قبل
 النهي وفي غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية
 قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون
 نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عليه السلام
 في الابداء حيث لم يمتعه عنها في اول زمان نبوته قلنا انما
 يتم لو ثبت علمه بوقوعه في زمان نبوته فان قلت قوله
 والنهي عن بيع الخمر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الخمر
 قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار
 اقسام القبيح وهنا باعتبار ما ورد به على القاعدة لسؤال
 وقال الشافعي رحمه الله في البايين اي في الحسنة والشرعية
 ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي الى ما يوجب لعينه
 ولا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن
 القران حال الحبس فيكون قبيحا الغريم قوله لا يكال القبيح حال
 اي قائلا بان النهي يقتضيه القبح مطلقا والمطلق ينصرف

مع قدرة على انكاره ذلك
 يتوقف على النقل

الى الكمال او منقول مطلق فما قلنا في الحق في الامر ان الامر
 المطلق يقتضيه ان يكون الامور به حسنا لعينه وثمره الخلاف
 تظهر في ترتيب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال البيع
 المكلف لاحكام مقصودة كالقنوم للشرايب والبيع للملك
 وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل النهي قبيحا لعينه
 حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتناهي بين الوضع الشرعي والبيع
 الذي فلا يكون صوم بعد العبد سببا للشواب والبيع
 الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب عليه
 حكمه لان النهي في اقتضاء البيع حقيقة لصحة تكذيبه قال
 نهى الشارع لا يقتضيه البيع وهو من ايات الحقيقة كالامر
 اي كما قلنا الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان النهي عند
 معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعيا لان كونه مشروعيا
 يقتضيه ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجمع كونه
 منهيا عنه مع كونه مشروعيا قلنا لا تنافي بين البيع والشرعية
 لتغاير المبتدئين اصلا ووصفا فانه مشروع باصلا ومنع
 بوصفه ولهذا اي لو كان النهي عند قبيحا لعينه قال
 الشافعي لا يثبت حرمة المصاهرة والزنا لانهما نوعان من حيث
 ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة
 بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنهية او لا بد من
 من المناسبة بين الحكم والسبب جها به ان الزنا لا يوجب
 الحرمة قصد بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطئ والموطئة

ترتيب

رتب

لكونه

لكونه مخلوقا من مائها فيجوز الولد عليها لان الاستمتاع
 بالجزء حرام قال عليه السلام نال كمال اليد ملعون ثم تعدى
 الحرمة منه الى غيره من الابناء والبنات واصولهن من الاباء
 والامهات فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فاقسم
 ما هو سبب الولد وهو الوطئ وادعى مقام الولد كما اقيم السفر
 مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف
 عن الولد وهو عيني غير متصف بالحق والحرمة وقد يوجد ولد
 الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي ان تحرم زوجه
 بعد وجود الوطئ مرة لشبهة البعوضة قلت سقطت حرمتها
 لضرورة النسل ولا ينفك الغصب الملك بعد اذ اغصب فيه
 شيئا وهناك وقعة بالضمان بملك الغاصب عندنا وعند لا
 وثمره الخلاف يظهر في تلك الكتاب وجوب الكفر ونفي
 البيع له ان الملك نعمة يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين
 والدينا والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك
 لم يثبت بالغصب قصد بل يثبت شطرا لحكم شرعي
 وهو الضمان لان الضمان شرع جبر لما فات والقائت
 ملك المالك في العين اذ لو لم يفت لاجتمع البدل والبدل منه
 في ملك شخص واحد وهو لا يجوز فانعدام الملك ثبت
 شرط لهذا الضمان فيكون حسنا حسنة ولا يخرج الغصب
 عن ملك المالك دخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة
 في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا

الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا ومقابلة
 اليد عندك فينبغي لا حاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع
 البدل والبدل عنه ولا يكون سفر المعصية كسفر الآبى و
 قاطع الطريق والباغى سببا للرخصة وهي قصر الصلوة
 لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس يقيم في نفسه
 بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع
 وقت انداء فيصير سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم
 بالاستيلاء اى بالاحراز الحذر من الحرب لان استيلاءهم
 معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون
 معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا الموالى
 الى ارضهم لم تبقى محرقة لانه اما باليد او بالقدح وقد عرفت ان يكون
 استيلاءهم على مال مباح فيمكن ان قلنا هذه المسائل لا تصلح
 للتفرع لان النعم عن الافعال المستتية ولا خلاف فيها قلت
 الراى بيان ان النهى يقتضى انتفاء الشرعية سواء كانت
 المنهية عن شرعية او حثيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورجوعه
 على محل معصوم فلا ينفذ زوال العصية بعد كون اخذ
 صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه
 قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث
 ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الخنثى والاستيلاء
 فعل ممتد فصار بعد الادخال في الحرب كانه استولى على مال
 غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز

بيعه

العايم
 من اقسام وجع النظم الاربعة

بيعه واحله لكن يجب عليه ارساله فان لم يرسل يجب عليه الجراء
 تعظيما للمهر واما العايم وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي
 الاصطلاح ما ذكره المصنف اخرج عن الخاص لانه كالجزم من
 العايم اذ المزمع مقدم على الجمع فابتناؤا لى لفظ يشمل بالوضع
 لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا الجنس افراد
 خرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الا فرادى واحدا
 واسماء الاعداد ايضا عشرة فانها لا تتناول افراد بل اجزاء
 لان افراد الشئ ما يصدق الشئ على كل واحد منها واحاد
 العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول
 افرادا جنس شامل للمشتراك متفقة الحدود يخرج به المشترك
 لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول اخرج
 به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود
 لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العايم عليها مجاز مثل
 العايم مسلمون لا افراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون
 لا افراد مشتركة في التسمية بزيد وانه اى العايم قبل الخصوص
 يوجب الحكم فيما يتناول قطعا اى بحيث يقطع الشبهة
 عندنا كالمخاص وقال الشافعي موجه ليس يقطع لانه يحتل
 ان يختص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
 قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس
 الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان
 اللفظ اذا وضع لعنه كان لازما له حتى يقوم التزيل على خلاف

الا فراد واحد

ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لا ترفع الامان عن الكفة
 وهذا يؤيد على التلبس على السامع والتكليف باليس في
 الوسع كذا قيل ولما قيل ان يقول لا سلم لزوم التلبس لان اثر
 الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل بالعموم فان العمل
 بالعموم الظاهر واجب معه كذا الاحتمال عند الخصم وبكن ان
 يجاب عنه بان ارادة المخصوص لا تسقط في حق العمل بالاتفاق
 سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم على القلب والقلب
 اصل وعمل الجوارح تبع له فمضى سقط في حق التبع فمضى في حق العمل
 اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل
 دون العلم قلت اذ لك احتمالان اثنان من الدليل وهو القطع
 بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلا
 تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالتباس وجب
 الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعند
 لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اى بالعام
 هذا لتبريع لكون العام موجبا لدلوله قطعا كحديث العتيق
 عنة واذا جاز عرفاً تصغيرها عنة وهي قبيلة تنسب اليها
 العتيق سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنفية
 حنفى وهو يجرى من مالك ان قوما من عنة اتوا المدينة
 فلم توافهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فارهم
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى ابل الصدقة
 ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحت ثم ارتدوا فقتلوا

كونه

الرعاة

الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في اثرهم قوما فاخذوا فامروا بقطع ايديهم واجرامهم وكل اعينهم
 وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال
 الابل نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزلوا عن البول لان
 البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس في
 ضمن الشخصيات فيجعل على جميعها اذ لا عهد ولولم يكن العام
 مثل الخاص نسخ الاول بالتالي وحديث العتيق متقدم لان
 المسئلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء
 الاسلام فان قلت الخاص محتمل الجاز وهذا الاحتمال ثابت في
 العام مع احتمال الآخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي
 ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ عنه بل لا يعتبر
 واحتمال الجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات
 مجازات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالعام لانسان ثم انقض
 منه لاخر يعني ثم اوصى بنقض خاتمة لشخص آخر ان الملقية للاول
 والنقض بينهما نصان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم
 فنثبت المساواة بينهما في الوصية بالنقض فيكون النقص بينهما
 هكذا ذكر شمس الابنة في زيادته وفي الاسلام في البرد وفي المسئلة
 من غير ذكر خلاف في المصنف في ترجمه ما ذكر في المنظومة والهداية
 وزيادات قاض خان من الخلاف بينهما في رواية شاذة وهو
 ان النقص عند ابي يوسف الثلاثة سواء اوصاه بكلام موصول
 او مفصول لان الوصية لا تلتزم شيئا في جودته بل بعداته

من العين فقوله
 بكثرة محاجة
 محاجة

لا تأس

فكان بيان الوصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة
 لا انسان بالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام تينا والخلقة
 والنقص فكان إيجاب الفقر لذلك تخصيصه وتخصيص
 انما يصح موصولا فاذا كان مقصودا لا يكون معارضا
 لا تخصيصا فيكون الفقر بينهما بخلاف ذكر من السئلة لان
 بالرقبة لا تناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفقر من
 الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم
 ليس بعام حقيقة بل الفقر جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار
 الاجزاء عاما لكنه شبه بالعام من حيث ان الفقر يدخل في اسم
 الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
 عليه الا انه به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر
 باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مرون بها
 كذا في المحيط هذا تفرع آخر على كون العام قطعا معطوف
 على قوله يجوز صورته المسئلة من ترك الشبهة عاما حال الذبح
 لاجل اكله عندنا وعند الشافعي هو يقول هذا مخصوص من قوله
 تعالى ما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي عنه عليه
 السلام قال السلم يذبح على اسم الله تعالى ستمى ولم يسم
 وبالقياس على الثاني فان من نسي اسم الله حال الذبح يجوز
 اكله اجماعا فيحمل في العام قلنا لا يحمل اكله لانه منتهى عنه والنهي
 يقتضي التحريم ومكة ماعامة قطعية في مفهومها فلا يجوز
 تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنير فان قلت تخصيص

انما

وكان انما هو الخبر الواحد
 من علي ان شاء الله تعالى

انما يجوز اذا بنى تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت
 النص الاحالة العرفية بل بالنسيان لم يبق النص معولا بل
 يجوز ان يراد ما ذبح كغير الله كذا في المشرى للاوثران بدليل
 ان المشرى جادلوا المسلمين فقالوا انما يكون ما قلتم و
 لا تأكلون ما قلتم الله فانزل الله الآية واجاب بجواب اعم
 وبني الحجة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق
 العام بالنايب غير مستقيم لان النايبة عاجز مستحق للنظر
 والعام جاز مستحق للتعليل ومن دخله كان امنا
 يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد صورة
 المسئلة من كان مباح الدم برقة او زنا او غيرها فالجنا
 الى الحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى
 ولا يباع ولا يشترى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم
 وعند الشافعي يقتل فيه لانت الجاني قد خص من الآية
 بقوله عليه السلام الحرم لا يعذب عاصيا ولا فاجر ابدىم والقياس
 على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفي في الحرم
 فلما لم يبطل اذون الحقيين فاعلاها اولى لانها ليسا
 بخصوصين فان النايبة غير مخصوص من الآية الاولى لان
 النايبة ذكر ان الشريعة اقام كونه مسما مقام الذكر للعجز كما
 اقام الاكل نايبا مقام الصوم والقائل غير مخصوص ايضا من الآية
 الثانية بما ذكر من الحديث لانه خبر واحد فلا يصلح ان يكون
 مختصا ولئن سلم انه مشهور فعناه لا يسقط العقوبة

والنية

اي ان فعله تعالى
 ما لم يذكر اسم الله عليه
 ومن دخله كان امنا

في الآخر واما الاطراف فسالكة مسلك الاموال والآية تتناول
الانفس دون الاطراف لانها في حكم المال والضمير في كل ما يرجع
الى نفس الداخل دون ماله وطرفه ولتأكل ان يقول مع جواز
ان لا يطعم ولا يستر ويموت جوعا وعطشا كيف يشئت
عموم الامان فان قلت الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير
دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع
النزاع في المكان اذا دخل البيت فيصح التمسك به وبثبت
الحكم في الحرم لعدم التماثل بالفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخل
البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب
الشافعي فالزام بالآية بالتمسك قلنا صفة الامن
تعمم البيت والحرم قال الله تعالى ولم يروا انا جعلنا حرم
امنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الانحصار بمنزلة شيء واحد
فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال في آيات
بينات ولم يقل في حرم مع ان مقام ابراهيم عليه السلام
خارج البيت وما قيل للوارد من مقامه ما قام فيه وتبعد
من البيت فاسد لانه تعالى افسر الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان
لآيات وليس في كون البيت متعبدا لآيات بل هي ظهور
قوله في الضيق الصغار ونحوه فيها الى الكعب فان لم يخصص
لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لزوم
التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما تناوله عند الشافعية
واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي بمقارن اخر
بقوله

بقوله

بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية
وبقوله لفظي عن العقل كقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص
بند كذا في بعض الشروح ولتأكل ان يقول المراد من الشيء
في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه
فلا يتناول فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الضمير
والجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحنفية نحو
قوله تعالى واوتيت من كل شيء بقوله مقارن عن الناسخ و
لتأكل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة
الثانية لانه ليس بمقارن فالاولي ان يجعل المقارنة شرطا
له او لمرقة لا داخلها هيته كذا قاله شارح ويمكن ان يجاب
عنه بان المراد من المقارنة ان لا يعرف تأخره بل مخصوص
لان يصدق مضافا من النبي صلى الله عليه وسلم فيستدل يمكن ان
لا يعرف تأخره بل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة
الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون
حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوما بجهول
كالربوا حص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا
لان الربوا الغنة هو الفصل ومخرج الفصل ليس محراما فقبل
دروء البيان يكون نظير التخصيص المجهول وبعد بيان النبي
صلى الله عليه وسلم الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليمها
يكون نظير التخصيص المعلوم واذا قصر مستقل هل يبقى حجة قطعية
بعد التخصيص ام لا فالجواب من مذهبن ان لا يبقى قطعية

حتى يجوز تخصيصه بغير الواحد كما خص الشيخ والعجائز
من قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه
السلام لا تقتلوا الشيخ والعجائز بعد تخصيصه بأية الاستيذان
وهي وإن أحدث المشركين استجارك فأجزم لكنه لا بسقط الاحتجاج
بأنه أي بالعام بعد ما خص ما روي أن فاطمة رضي الله عنها احتج
على أبي بكر رضي الله عنه في ميراثها بعموم قوله تعالى أوصيكم الله في
أولادكم مع أن الكافر والقائل خصا منه فلم ينكر أحد من
الصحابه رضي الله عنهم احتجاجها وأول أبو بكر في ميراثها
إلى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الأنبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وأية الترفه فانها يحتج بها مع أن سرقه
مادون النصاب والترفه من غير الجز مخصوص بالإجماع
عملا بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه
الاستثناء من جهة الحكم لأن كلاهما بيان أن الخصوص
والاستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه النسخ من جهة
الضعف لأن كلاهما مستقل بنفسه فإن الخصوص محمول
بغيره لأنه ترجب الجملة في الباقي كالاستثنى المحمول فلا يبقى حجة
كالمحمل قبل البيان وباعتبار الضعف يبقى كما كان لأن المحمول
لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالة لا تعدى إلى النسخ استقلاله
فعلنا بالشبهين وفلنا بقية حجة ولا يكون قطعيا
وإن كان معلوما فباعتبار الضعف يحتمل التعليل لأنه مستقل
وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما ينال العلة مخصوصا بما ناوله

العام

العام وذلك التدرج بهول ما وجب به الله الباقي وباعتبار
الحكم لا يصلح التعليل لأنه شبه بالاستثناء وهو لا يقبل
التعليل لأنه عدم بالعدم الأصل اذ به تبيى المستثنى لم يدخل
تحت حكم العام لأنه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل
لأن التعليل لتعدية الحكم الثابت في الأصل إلى الفرع فما
ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه أيضا فباعتبار
الضعف واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه
ينبغي موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان
قبل ينبغي أن يكون العام موجبا قطعيا فيما يقع تحته اذ كان
الخصوص معلوما كما قلنا في التخصيص بالعقل قلت بينهما
فرق لأن موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف
موجب التعليل لاحتمال أن يكون العلة غير الوصف الذي
جعل علة فإن قلت دليل الخصوص لما شابه النسخ والاستثناء
على القول الأول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو مخاخر
الاسلام وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبل
قلنا المانع من التعليل في الاستثناء عدم استقلاله
وفي النسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو عمل
صار يتلوه معارضا للنسخ وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع
فاحتمل التعليل فصالح أي صار دليل الخصوص على القول الأول
الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا نظير هذه السلك وهي إذا
باع عبدان بالف على أن أحدهما بعينه وسنتي غنمه

وهو المختار

اي فصل منه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له
 فيه لعدم جهالة البيع والتمن فان قلت كان ينبغي ان
 يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطاً
 فاسداً فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة رحمه الله في بيع
 الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطاً
 فاسداً لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن محلاً للبيع واشترط
 قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكأن شرطاً فاسداً وفي
 مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان
 اشترط القبول فيه اشترط في البيع فلا يمنع صحة
 العقد فان قلت لم يجعل ابو حنيفة رحمه الله كل الثمن
 مقابلاً باقية كما جعل في بيع بين من يصح نكاحها
 وبين من لا يصح كل المستحق من الثمن يصح قلت لان العوض
 في البيع ينقسم الى اجزاء المعوض فلو قلنا بوجود كل
 الثمن بمقابلة الثمن لنضر المشرعي حيث لم يرض بالتمام
 هذا العقد من الثمن بمقابلة الثمن لنضر المشرعي حيث لم يرض
 بالتمام الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه
 لا يوزع فيه لعدم تجزئة الخل وانما يقابل لهما باعتبار الزوجه
 فاذا لم يصح نكاح احدهما لم يوجد الزوجه فلا ينقسم
 وجه كونه المسئلة نظراً ليل الخصم هو ان العبد الذي
 فيه الخيار اخل في الانعقاد لا الحكم في حيث انه داخل
 يكون في البيع بشرط الخيار تبدل بالقبول كالنسخ ومن

الاجاب

حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون
 كالاكتفاء واذا كان له شبهان يكون كالمختص الذي يشبه
 بالناسخ وله شبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ يقتضيه
 صحة البيع في الصور الاربع لان كلامه العبد بن بالنظر
 الى الايجاب مبيع ببعاء واحداً فلا يكون بيعاً بالخصه ابتداءً
 بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كونه محل الخيار غير
 داخل في الحكم يقتضيه فساد البيع في الصور كلها لوجود
 الشرط الفاسد وهو جعل البين مبيع شرط لقبول المبيع
 فلعناية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار ومنه صح البيع
 لشبه الناسخ وان جهل احدهما ابيض شبه الاستثناء فيمن
 بقوله بعينه وسمى منه لانه ان علم القيد او وجد
 تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح
 لجهالة البيع او الثمن ففي هذه الصور الثلاث علمنا بشبه الاستثناء
 في الصورة الاولى بصير المبيع والثن مجهولين لانه باشرط
 الخيار كانه استثنى احد العبد من العقد باعتبار حكمه
 بخصته من الثمن فيصير كانه قال بعث هذين العبدين بالف
 الا احدهما بخصته من الف وهكذا بطل فكذا هذا وفي الصورة
 الثانية بصير المبيع مجهولاً فيصير كانه قال بعث هذين
 العبدين بالف الا احدهما بخمسائه لانه لا يعتبر الناسخ
 من الف ولنا اعتبار الاستثناء فيهما من شبه الناسخ
 وفي الثالثة بصير الثمن مجهولاً وجهالة الثمن ابتداءً تمنع صحة

كالنسخ

كونه

العقد فيصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف
تخصم منه من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيهادق
شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالتاسخ
المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه وبطلان شرط
الخيار لزوم العقد في العبدين وهو خلاف مقصد فان قلت
جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان يجوز
البيع كما في بيع القرع مع الدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت
الحكم فيصير كالف مجهول من الابتداء بخلاف الدبر فانه يدخل
في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاض ثم يخرج
فيحدث جهالة الثمن وقيل لانه اي العام المخصوص يسقط
الاجحاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف
الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كالوقال اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو
مذهب الكرخي وابن ابيان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا
بان دليل المخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما اي
من الاستثناء والمخصوص بيان انه لم يدخل تحت الحكم
قالوا اذا كان دليل المخصوص مجهولا جهالة توجب جهالة الباقي
وان كان معلوما يكون مقلولا لاستقلاله وكون الاصل في
المخصوص التعليل فلا يدرى كم فريد من افراد العام خرج بالتعليل
فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل المخصوص على هذا القول

لانه لو اعتبر شبه
الناسخ صح

المخصص

المخصص

معلوم ما صح

النصوص

كالباع

كالباع المضايح المحر وعبد بتم واحد فانه باطل لان المحرم يدخل
تحت الابحاج لكونه غير مال فصار العقد وارعا على العبد ابتداء
بالحصة بان تقسم الالف على قيمة العبد الباع وقيمة المحر بعد ذلك يرض
عبد وهو اطل جهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بتم واحد لانه
لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما فانه صحيح
في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله وقيل لانه اي العام
بعد المخصوص يبقى كما كان قبل المخصوص من كونه قطعيا او ظاهريا
على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما
اي من دليل المخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء
فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل
ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون
معاضا للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل المخصوص وان
كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس
محتملا له فصا كاد باع عبيد بتم واحد وهلك احدهما
قبل التسليم الى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم
وصح في الحجي بحصته لان جهالة بامر عارض فكان كالتاسخ
لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه
لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع النسخ بعد
ثبوته والقول الرابع وهو ذهب ابي الاصولين ولم يذكره
المصنف هو ان دليل المخصوص ان كان مجهولا فمكافاة الكرخي
وان كان معلوما فمكافاة الاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل

فكذلك دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان عليه من القطع والجراب
عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين والاحالا
للاخر وليس احد الشبهين او من الآخر فالعمل بكليهما اولى
وعن الرابع بان الاستثناء انما لم يقبل التعليل لكونه غير
مستقل بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة
والمعنى اى يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى لاخر
اى يكون اللفظ مفردا وموضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة
ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفردا سواء كان جمع
فردة او كلمة معرfa او منكر فان قلت العام عندك قطعي الدلالة
فيما يتناول اذ لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد
من المجموع من الثلاثة الى غير النهاية فلا يحصل الفرق بالحكم
يتناول لانه ليس بشامل للجميع فضلا عن القطع وايضا
كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهو ليس كذلك قلنا
لانسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا
ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق
وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كوجوب العام
الثابت بطريق الاحاد وقد صرح الامام في الاسلام بان
الجمع المنكر محتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا قال الزمخشري
في بحث محي الابغية الصفة انه يجوز الاستثناء من الجمع
المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا
يشترى ويجمع ايضا فيقال يا حان وراحات قلت هذا شاذ

هذا العام في الاسلام
وتبعه القائل ان العام
في القلة من الثلاثة الى
العشيرة وفي الكثرة سقا
الى الكل

هذا العام في الاسلام
وتبعه القائل ان العام
في القلة من الثلاثة الى
العشيرة وفي الكثرة سقا
الى الكل

قويان واقوام فان قلت لفظ الجمع
يشترى ويجمع فيقال

ورأه ان القوم يشترى ويجمع من غير شذوذ وهو تناول جميع
الاحاد واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فلكذا فدخل
واحد لم يستحق شيئا فان قلت اذ لم يتناول فكيف صح استثناء
الواحد من القوم في قولك جاء في القوم الا زيدا قلنا من حيث
ان محي المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم
متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء
الواحد منه كما في قوله يطبق رفع هذا الحى القوم الا زيدا وهذا
كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحد ولا يصح العشرة زوج
الا واحد اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع ومن واجبتان
العموم اذ اقلت في الشرط من زارني فله درهم وكل من زار
يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار
فيقال زيد وبكر وبعد من فيها الى اخرهم واذا قلت في الخبر
اعطيت من زارني درهما يستحق كل من زار العتبة والخص
في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمى وتريد
واحد بعينه هكذا فسر بعض الشراح ولقائل ان يقول
من قد يكون خاصا اذا كان الشرط كما في قوله من دخل
هذا الحصن او لافله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير
والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما
في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة واما الاستفهام
فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا والا حصل
فيهما العموم يعني الكثير الشايع في استعمالهما العموم ومن

مطلوب من وما العموم والخصوص

الامر في الما قولهم من دخل
الاستفهام فهو من فان المراد
العموم وكذا السامعون في
من العموم في ما روي في الخبر

فدوات من يعقل يعنى وضع من لان يستعمل في ذوات
يعقل لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فلا سلبه فان قلت قيل
ان يكون عاما لعموم صفته وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد
وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهو اعم من العموم
كما في كل وضع لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل
ما في الدار كان الجواب ان يقال شاء او فرس ولا يصح ان يقال
رجل او امرأة فان قلت اذا كان العموم والخصوص من تحتها
من وما في المعنى الموضوع لها قلت وضعتا بهمة في ذوات
من يعقل وما لا يعقل وهذا اليهم لاجوده في الخارج الا
في ضمن خاص او عام واذا قال من شاء من عبيدي العتق
فهو من شاءوا عتقوا هذا تنويع على كون من عامة فان
قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي فربما لخصوص
لان لا ينفرد بالتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بها كما عمل بها
ابو حنيفة رحمه الله في قوله من شئت من عبيدي عتقته
وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا
قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي للبيان دون
التبعيض لانه لما ذكر العموم باضافة المشية الى عام صار
ذلك ليلا على انه لم يرد بهن الكلمة التبعيض لعل على البيان
بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت
الى الخاص فلا يدل على ناكذ العموم فوجب العمل بها كذا قال الشراح
لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى من شاء الله يضل عام مع ان

جميعا

فانتهى

بالله

المشية

المشية مستند الى خاص وهو الله قيل الا وبيان يقال في
الفرق ان من يحمل التبعيض والبيان فالتبعيض متعين
على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من
وبعض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد
بمشية مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا
من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب
لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت
هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل فعة واما على تقدير
الترتيب ففيه اشكال لانه يصرف على كل واحد من شاء المخاطب
عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بكل
على الانفراد امر باطل لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق
المشية بالكل ولنا ابل ان يقول البعضية التي تدل عليها من
هي البعضية المجردة النائية للكل لا البعضية التي اعم من
ان تكون في ضمن الكل او بدونه وحشد لان سلم ان البعض
متعين وان قال لانه ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حره فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون
جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كون عامة فان قلت
على هذا ينهم من قوله تعالى فاقربوا ما بتر وجوب قرادة جميع
ما بتر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع يتقلب متعسرا وما
يجزى معنى من كافي قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها
بحار اليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل

متيقن

متيقن

وليس كذلك قلت بناءا لا موع على التيقن
ولعل ان المراد بالمتيقن

هذا هو الوجه الثاني
في بيان ان النكر
لا يقتضي تعميما
في كل ما ذكرناه

الوقوع ليصح العمل بانه بالوجه على حقيقة الجمع واخرى على مجازة ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد منهما كذلك فلا ولي ان يقال الجمع ههنا ليس في معنى الحقيقة للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر التشجيع على الدخول اولا وليس تعارفا معنى كل حتى يستحق كل واحد من النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون الجماعة نفلا واحدا كالواحد على الراجح المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم النفل التام لانها الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اولى حق من تخلف من الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادي كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فيسقط من كلمة كل الاحاطة لانها تحتل الحصن وفي كلمة من يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان الاول اسم لفرع سابق فلا قرن بمن سقط عموم من لان الاول يحكم للفرع السابق فحل المحتمل على الحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلف لم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل

هذا هو الوجه الثالث
في بيان ان النكر
لا يقتضي تعميما
في كل ما ذكرناه

قلت

قلت لان في قوله من دخل يمكن حل الاول على معناه الحقيقة وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقطع التعدد في المضاف اليه الاول الحقيقي لا يكون متعددا فبراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادي يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبقية بالغير اذ في جوله فرادي فلا يصدق الا على الاول خاصة والناكر في موضع النفي نعم لما فرغ عن بيان العام وصفا شرع في بيانه بدليل خارجي وعموم نافي يكون على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها ويتضمن من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه للنفي الجنس وناف على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون للنفي واحد من الجنس وهذا القسم نافي نعم قوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة بين قراء بالرفع فانه عام ونافي لا بيع كلب في قوله ما رأيت جلا بلا رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم ووقع قوله تعالى من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في المائدة اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيد للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي اعمليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الايات تحصى لان النكرة

هذا النكر نعم تحصى

فان

تدل على فرد ولم يقترن بها ما يعجب العموم لكنها اي
 النكرة المثبتة مطلقة فان قيل المطلق هو الدال على الماهية
 من غير لالة على الوحدة والكثر والنكرة دالة على الوحدة
 فلا تكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في
 اصطلاح الاصوليين وتبينهم المطلق بالنكرة في كتبهم
 مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان
 يقال لم يرد الصنف بالمطلق هنا ما هو المصطلح اذ لو اراد
 لقائل لكنها مطلق لان البناء لا يدخل على المطلق المصطلح
 لانه صار لقباً خرج عن الوصفية بل اراد من المطلق
 ما يراد في النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي
 نعم ولقائل ان يقول نقول عن الشافعي في احتمال الامر
 التكرار انه مشتمل على المصدر وهو كذا في موضع الاثبات
 وهو موجب ~~للمثبت~~ المخصوص على احتمال العموم ونقول عنه
 هنا انها توجب العموم فان صح النفيان عنه تنافيا والاكاذيب
 احدها تنسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا ارادناه فان
 الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدره الله تعالى
 جميعها جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس
 لشيء اذا ارادنا ايجاده الا قولنا كذا وقال بعض الشافعيين
 سمي الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن
 علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشعروا عليه
 فلا يخرج ضعفه حقا فان العموم الرقبة المذكورة في الظاهر

العلقة

في كفاية الظاهر في قوله تعالى فخر برقبة ~~محمدة~~ خصت
 منها الرقبة والمجنونة والعمياء والمديرة بالاجاع ولولا انها
 عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقبض على كفاية القتل
 قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع
 فيه وان اردت تناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو
 كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهد الا باعناق كل الرقاب
 واما عدم جواز الرقبة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل
 باعتبار الرقبة اسم للثنية كما خلق الله كذا في الصحاح
 ولم يتناول الرقبة واما عدم جواز المديرة فلان الملك
 فيها ناقص اعترض على من ذهبنا الى ان الغزالي بان اسم الرقبة
 ينطلق على الانطلاق على السليمة ولو كان اسم الرقبة للعبية
 مجازا لكان تسميتها ادنيا مجازا او بانهم اجازوا مقطوع
 اليد في التكفير ولم يجزوا الاخرى وكيف يرجع الخلاص
 من هذا الخبط ذوفهم الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب
 عنه بان ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الحامل
 مجاز في المقاصير بل هي حقيقة فيها الا ان تناول الحامل
 مقتصر عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكل مجازا
 وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم
 من كل وجه فلا يتناول المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت
 جنس المنفعة لوجود احدها حتى لو قطعنا الاخر
 بخلاف الاخرى فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم

معينة

يطلق بـ اطلاق بـ

انه يتناول

معدوم من كل وجه فلا يتناول المطلق ويقطع اليد
ليس بنات إلى التعلق فلا يندرج تحت المطلق وإذا وصفت
النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة نعم فإن قلت
مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي
او الاثبات فإن قولك رأيت رجلا عالما اخص من رأيت
رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة
وذلك لا ينافي التخصيص بوجه فالتكرار الموصوف
خاصة بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك التبدل
عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك التبدل وعموم الصفة
انصاف كل فرد من أفراد نوع الموصوف به من غير
أن يختص بواحد فإن قلت لم جعل الموصوف عامًا
بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بتخصص
الموصوف وكان هذا أولى لأن الموصوف أصل
والصفة تابعة ولم يجعل الصفة خاصة بتخصص
الموصوف قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم
بقريته وهو محتمل والصفة محكمة في كونها عامة
فحمل المحتمل على الحكم أولى ذكر في شروح المغني لسراج الدين
الهندجي أن عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة
على سبيل البدل دون الشمول إليها كلامه وفيه نظر
لأن عموم البدل للنكرة حاصل قبل الانصاف بالفلو كانت
بعد كذلك كان الوصف لعموم ولكنه عام بالاتفاق

كقوله

كقوله والله لا أكلم أحدا إلا جلا كوفيا فإن لم يكلم جميع
رجال الكوفة ولو قال إلا جلا بدون الصفة فله أن يكلم واحدا
سواء كان من الكوفة أو غيرها حقولهم اثنين بحث والله
لا أقرب بك الأيوما أقربا فيه فإنه لا يصير مرييا بعد الترتيب لانت
المستثنى يوم وقع فيه الترتيب فيه كنه الترتيب في كل يوم ولو قال
الأيوما بدون الصفة يصير مرييا بعد الترتيب مرة واحدة بعد
غروب الشمس من ذلك اليوم قبل الصفة بكونها عامة لأنها
لو كانت خاصة كما إذا قال والله لا ضرب إلا رجلا ولدي
لا نعم أعلم أن هذا الأصل أكثر في الوقوع بحسب الضمان المقام
والأفالكثرة قد نعم بدون الصفة كما في قولنا نمرق خير من كسيرة
وقد تخص بالصفة كما إذا قال والله لا تزوج امرأة كوفية
تزوج امرأة واحدة ومثل قولك رأيت رجلا عالما
فيل هذا الحكم يختص بالاستثناء من النفي بجملة أي دون ما عداها
وجه عمومها بعموم وصفها أن النكرة إذا كانت موصوفة بالصفة
يكون بصفة النوع وإذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون
باسم فيتناول واحدا وهذا أي ويكون النكرة نعم بالصفة
العامة قال علماؤنا إذا قال أي عبيدي ضربك فهو ضربهم
معاً أو متفرقا أنهم يعتقدون عليه وإن قال أي عبيدي ضربته
فهو محرم وضرب المخاطب الجميع مرتين عتق الأول لعدم التزام
أو قد عتق واحد منهم وخير المولى في تعيينه المراد من
النكرة هنا ما فيه إيهام أعم من النكرة الضاغطة ومن المعرفة

لبيت

مرتبين

الغير المعينة كقولهم الذي اتزقها فهي طاق وجلفرقان
 ايا وصف بالضرب في الاول وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف
 لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تتناولها
 اي وهذا الفرق شكل لانه ان اريد بالوصف النعت الخوي فلا
 نعت في صورتين لان الجملة ايا صلة او فعل شرط لاتفاق
 النحاة ان اياها موصولة او شرطية وان اريد بالوصف
 من جهة المعنى فهي موصوفة في صورتين لانها لا توصف
 في الاول بالضاربة للمخاطب وصفت في الثانية بالمضربة
 له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف
 تحكم الاتري ان يروا فيما اذا قال والله لا اقر بكذا الا بواقر بكذا
 فيه عام بعموم الوصف مع انه مشتق الى ضمير المتكلم دون يوم
 اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب
 فلا يقوم بالمضروب لا امتناع قيام الوصف بشخصين و
 المفعول به فضلا ثبت ضرورة فيستغنى عنها لا يطرأ
 اثره بالتعميم بخلاف المفعول به فانه صرح به وقصد وصفه
 بصفة عامة مع ما بين الزمان والفعل من التلازم والفاصل
 ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا
 الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول وبهذا الاعتبار هو وصف
 له ولا امتناع في قيام الاضافات بالمضامين والتعدي
 يحتاج الى المفعول به في التعلق والوجود والى المفعول به
 في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي

تاس

مستد

ان

ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل
 يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان بثوت هذا العموم ليس من
 بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما علق عنق كل على
 ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقة
 فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العنق بضرر المخاطب
 والانسان فلما بسع في اذهاب الاثر عن العموم بل يتوحد
 الحاجة الاصلية الى ذلك الانسان مجبول على الامساك لان اصله
 التراب وفيه يئس وقبض والله اعلم وكذا اي كالموصف العام
 في افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف
 بمعنى العهد وجبت العموم اي عموم الجنس وهو مختار صاحب
 التقويم وفي الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة
 لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الإطلاق ينصرف الى الادنى
 لتيقنه ويحتمل الكل بديل له فاذا حلف لا يتزوج النساء
 حيث يتزوج امرأته اعترض عليه بانه يلزم ان لا يزوج النساء
 الا في الرجال واللازم مشتق اجماعا وبان كلامه في قوله
 تعافى سجد الملائكة كلامه يلزم ان يكون بيان تفسير احد
 المحتملين وقد جمعت الائمة انه تأكيد وبان العرف
 باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا
 لادونه كما هو محجب سائر الالفاظ وان لم يكن عاما
 لا يصح علة من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يفتح
 في سر هذه السئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامة

التعريف

تفسير

الفاظ العموم

اهل اللغة وهو انما تفيد عموم الاستغراق سواء كانت
 داخلية على النسخ او الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه
 اللام والى على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة
 الجديدة اولى من حملها على تعريف الجنس والفائدة الجديدة
 اما تعريف العهد واستغراق الجنس فتعريف العهد اولى
 من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا
 او هذا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حملها على جميع
 الافراد لان البعض متيقن واذ لم يحتمل العهد فالاستغراق
 متيقن ولهذا حمل اللام في قوله تعالى والسارق والسارقة
 وقوله ان الانسان لخرس على الاستغراق بالاجماع الا ان
 تولى القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان
 حيوان ناطق وعلى ان البعض مائة كما في قوله لا تزوج النساء
 لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف
 الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت
 اللام على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على
 حقيقته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام
 المجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حملها على تعريف الماهية
 اى الحقيقة لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل
 على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والحمل بلام الجنس
 نكرة في المعنى كقوله تعالى مثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل
 على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع

متيقن

س

من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل الجنس افراد خارجا
 او هذا فان اعتبر الجنس اولى لان فيه جمعا بين العنيين
 فيحتمل بتزويج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء فان
 قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق الجوع قلت لو حمل عليه
 لكان اقل افراده ثلاثا ولا يتناول الواحد والثلاثين وليس
 كذلك لان عدم الحمل في قوله تعالى لا يحمل النساء لا يختص
 بالجمع بل يتناول واحدا فعلم ان عموم الجنس والنكرة
 اذا اعيدت لما ذكر النكرة واما ادراكها العموم اريد به الاستغراق
 من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
 كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فنعصه فرعون
 الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها
 لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا يتبع نكرة
 والغرض خلافة كالبسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا
 ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
 عين الاولى كالبسرين فيه وهو قول ابن عباس رضي الله
 عنهما لن يغلب عسر يسرين قال في الاسلام في جعل
 الآية من هذا القبيل نظر لانها لا تحمل هذا المعنى كالا
 يحتمل قولنا ان مع الفاسر رحا ان مع الفاسر رحا
 ان يكون معه رحا بل هذا من باب التاكيد فان قلت
 اذا حمل على التاكيد فوجه قول ابن عباس رضي الله عنه قلت كانت
 قصدا للبسرين ما في قوله يسرا من معنى التخييم فيناول

الواحد

الجمع

مطلبة إعادة النكرة والمعرفة

معنى

يسر الدارين وفي ذلك سران في الحقيقة واد اعيدت
 نكرة كانت الثانية غير الاولى بلا ذكرنا من انها لو كانت
 عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض
 خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق ونحو المقام
 عن الترابين والافاد يعاد النكرة نكرة مع عدم الغايبة
 كقوله تعالى وهو الذي في السماء آله وفي الارض اله وقد
 تعاد النكرة معرفة مع الغايبة كقوله تعالى هذا كتاب انزلناه
 اليك الى قوله ان يقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
 وقد يعاد العرف معرفة مع الغايبة كقوله تعالى وهو الذي
 انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
 وقد يعاد العرف نكرة مع عدم الغايبة كقوله تعالى
 انما الحكم الا واحد وايتهى الخصم اي المقدار الذي يصح
 انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيهما هو
 بصيغة اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما
 فوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس العرف باللام او
 ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد
 كالمرأة والنساء والرجال وغيرهما من مجموع العرف باللام
 المحقة باسم الجنس المفرد والثلاثة اي والنوع الثاني
 الثلاثة فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا
 صيغة ومعنى كرجال وعبيد ومعنى الاصيغة كقوم و
 رهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلاثة لان رادى

وغيرها

الجمع

الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان اللفاظ
 ثلاثة اقسام احاد ومثنى وجمع وكل واحد صيغة على
 حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ولكل اقل الجمع اثنان
 لقوله تعالى هذا ان خصمان اختصموا وجوابه ان يقال ان
 طائفتان خصمان وقوله عليه السلام الاثنان فافقهما
 جماعة محمول على الحديث هذا جواب عن متمكم بهذا
 الحديث لان البنين الثلثين كما البنيات ثبت هذا الحكم
 بقوله تعالى ان كانا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة
 قوله تعالى ان كن نساء فوق اثنتين الآية ان ليس فوق
 الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع
 في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما
 قرابة مجاورة فلان يكون للبنين الثلثان مع ان
 قرابتهما قرابة جزئية كان اولى والوصايا كما اذا الوصية
 بشوب لاخته زيد وكان له اخوان فوله بالاجماع لا ت
 الاثنتي فرض الوصية نافذة وهما بعد الموت فكانت
 الوصية تبع للارث كما ان التوافل تبع للزايض او على
 سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما تقدم
 على الثلاثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما حل على ما ذكر
 لانه عليه السلام بعثت لتعليم الاحكام للبيان اللغات
 والتقدم سنة كرم المصلين جماعة لاسنة المتقدمين
 جماعة بخلاف الجمعة حيث شرط الصلوة اداها ثلاثة

المتقدمين

سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من
 الذكر وهو الخطيب وثلاثة سواه لقوله تعالى فاسعوا
 واما المشترك اى المشترك فيه لان المهور مشترك والصيغة
 مشترك فيها فابتاؤل افرادا اراد منها فردين فصاعدا
 ليتناول القرع فانه مشترك بين العيين مختلفة الحدود
 احزبه عن العام على سبيل البدل احزبه عن الشيئ فانه
 يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من
 حيث انها مشتركة في معنى الشيئ وهو الثابت في الخارج
 وله اعتباران اعتبار من حيث الوجودية واعتبار من حيث
 اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو
 مختار في الاسلام وبالا اعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرع
 وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعمل هذا
 يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود
 احدا من ايمان يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد
 مختلفة الحقائق كالقرع بضم القاف وفخها الموضوع
 للحبض والطهر وحكة التوقف فيه اى في المشترك من غير
 اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدها بشرط
 التامل ليرجح بعض وجوه العملية اى بالمشترك كالتامل
 علما وانما في لفظ القرع فوجده والاصل الجمع كقوله قرأت
 الشيئ اى جمعه وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأت النجم
 اذا انتقل وطلاها مودة في الحبض لانه هو الدم المجمع على

منه كالمهور او غيره
 مشترك

متفقة الحقائق او يتناول
 افرادا باعتبار معنى ولكن
 الافراد صح

الرحم

في الرحم مستقل من الطهر الى الحبض لانه هو الاصل والحبض عارض
 كذا قاله الشراح ولما قيل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا
 كان القرع بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اى الجامع
 فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر
 احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحبض يكون من
 الحبض الى الطهر لا يقال الطهر اول المستقل عنه فكان اولى
 بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون
 اول المستقل عنه لتوقفه على الحبض فان قلت اذا ثبت الرجحان
 من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك بالايكون
 فيه رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرع هنا
 اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او
 الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدر استعمالا في اي معنى انما يكون
 بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك مساويا للالة والا ولى
 ان يستدل على كون القرع للحبض بقوله تعالى واللائي يئسن من
 الحبض لانه تعرض عند ذكر الخلف اليأس عن الحبض ورون الطهر
 فعلم ان المراد في الاصل هو الحبض ولا عموم له اى المشترك
 عندنا يعمه لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال
 الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التخرج
 عن القرئين ولا يحمل على احدها الا بقرينة والعام عنده
 قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة و
 محل النزاع الالة كل واحد من معنييه على ان يكون

مراد من مناط الحكم وأما إرادة كليهما فغير جائز اتفاقاً و
 الفرق بينهما أن في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه
 جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى تمام
 مثاله قوله تعالى فجزأ مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك
 بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المألوفة فترجح عند
 الشافعي المثل صورة لأنه أبعد عن المخالفة التي هي ضد المألوفة
 وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله رجحا المثل معنى لأنه
 مراد فيما لا مثله صورة بالاجماع فلما لم يرد المثل صورة يلزم
 تعميم المشترك وهذا إما يلزم محال لأن الشافعي يلتزم
 متمسكاً بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة
 من الله الرحمة والملائكة الاستغفار فتعين إرادة الغنيين
 جواباً به منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار
 لأنه لم يثبت عن أهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وهذا يمكن
 أن يحمل على الدعاء فحمل على العناية لسان النبي صلى الله عليه
 وسلم أظهر الشرف مجازاً اطلاقاً للملزم على اللازم
 إذا الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله قوام
 الدين الاتفاق في شرح النار بان تعدد الآية أن الله
 يصل وملائكته يصلون فلا نعم المشترك فاسد لأن
 حذف بلا دليل إذ يصلون لا يصلح أن يكون دليلاً على يصل
 لأنه ليس معنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمر مضرب
 على معنى زيد يضرب وعمر يضرب إذا كان المراد من أحدهما

الضرب

الضرب في الأرض أو الشفرو من الآخر استعماله الله الضرب ولنا
 أن المشترك إما أن يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة أو بطريق
 المجاز والاول غير جائز لأنه غير موضوع للمجموع باتفاق
 أهل اللغة وكذا الثاني إذا لعلاقة بين المجموع وبين كل
 واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لأنه يلزم أن يكون
 اللفظ مستعملاً في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى
 المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك أن كل
 واحد من المعنيين مراد وموضوع له لأنه جزء من المجموع
 فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد
 به غير عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب إرادته
 خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب إرادته فيلزم أن
 يكون كل منهما مراداً أو غير مراد في حالة واحدة فهو باطل
 فلا بد أن يكون بين المعنيين علاقة ويراد أحدهما على أنه
 نفس الموضوع له والآخر ما يناسبه فيكون جمعاً بين الحقيقة
 والمجاز ولتقابل أن يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز
 جائز عند الثابتين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم
 ويقول كل واحد من المعنيين موضوع من غير اشتراط انفراد
 أو اجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة
 مع استعمال فيه والمعنى المستعمل في الحالتين نفس الموضوع له
 فيكون حقيقة ونقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل
 اللفظ منفرداً بالذكر المعنى من بين الألفاظ كما يقال أباك نعبد

معناه نخضك بالعبادة فلا يوجب ان لا يبرأ باللفظ
 الا هذا المعنى واما الاول فالتوجه من المشترك بعض وجه
 بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييد الاول بقوله من
 المشترك وقوله بغالب الرأي ليس يصحح لانها ليس
 بلازمتين للماويل لوجوده بدونها فان التقييد والشكل والمحل
 اذ ان التقييد عنها بدليل ظني كجبر الواحد والقياس ستي
 ما ولا وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض وجهها
 يصيران ما وليين بلا خلاف مع ان القيدين منتفیان
 واجيب عنه بان المراد من المشترك المشترك اللغوي وهو
 ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان
 يكون رأيا او خبرا واحدا فيشدد بدخل جميع اقسامه فيه و
 لما قيل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة
 اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف
 لنوع من الاول وهو الاول من المشترك المطلق الاول
 لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عد الاول
 من المشترك ليس منها لانه تغير دلالة الوضعية
 بالتاويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تنوذا لكل
 صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتاويل
 والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التاويل
 من اقسام النظم بخلاف الاول من المشترك فان القراء
 بعد ان يرجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع

بغير اشارة الى
 ١٢٠

كما كان قبله فان قلت في الاول يتبين المراد بالرأي فكيف
 يكون من اقسام النظم قلت ان الرأي في اظهار المراد من المشترك
 وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم
 ان توجه بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته
 كالقراءة وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد
 يكون بالنظر الى سبابة فاننا اذا نظرنا الى لفظ ثلاثة فوجدنا
 دالا على عدد معلوم حملناه على الحيض لانه لا يتقص عنها
 كما قرناه في السابق وقد يكون بالنظر الى سبابة وهو اخر
 الكلام كقولنا جلدنا دار القامة من فضله وقوله اجل لكم ليلة
 الصيام الوقت فالاول من الحلول بدلالة دار القامة و
 الثاني من الحمل بدلالة الوقت فان قلت في الاول لابد
 من اعتبار شي آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالة على
 المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر قلت لانهم فان وجوه
 النظم اي طريقة اعم من ان يكون باعتبار في نفسه او بالنظر
 الى غيره وحكم العمل به اي حكم الاول وجوب العمل به على احتمال
 الغلط والتهوكم وجدناه فغلب على ظنه طهارته يلزمه
 التوضيحي به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته
 لزم اعادة الصلوة لان التاويل ان ثبت بالرأي فلاحظ
 له في اصابته الحق حقيقة وان ثبت بخلافه فيكون الثابت
 ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم الكلام وفيما اشار الى ان
 الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات فظهر المراد به

يدخل في

يدخل في

يدخل في

الظاهر
 من اقسام وجوب البيان للنظم

أي بالكلام أراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوجود لئلا
 يلزم تعريف الشيء بنفسه على أن الظاهر علم فلا يكون المعنى
 ملتقيا إليه للسمع إذا كان من أهل اللسان بصيغته
 أي بسماعها احترازه عن الخفي والمشكال فإن ظهور المراد منها
 بعد السماع موقوف على الطلب التام وعن النص أيضا فإن
 الظهور فيه بمعنى في التكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى وأحل
 الله البيع وحرم الربوا فهو ظاهر في الإحلال والتحريم فإن
 قلت كان ينبغي أن يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص
 حتى يخرج عنه الحكم قلت لم يذكر التقاء بذكره في تعريف
 المحكم وحكم وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن
 عند بعض الناس بحتم الجواز وعلى سبيل القطع عند عامة المتكلمين
 إذ لا اعتبار لاحتمال غير ظاهر من دليل حق صحيح إثبات الجواز
 والكفاية بالظاهر وأما النص فإزداد وضوحا على الظاهر
 يعني فهمه بمعنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من التكلم أي بان
 يكون المعنى الزائد عن التكلم والكلام مسوقا له بقرينة لا
 في نفس الصيغة بمعنى لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا
 مثاله قوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
 ورباع فهم بمعنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام
 بسبق المعنى الثاني يدل على سياق الآية وهو قوله تعالى فإن
 خفتم أن لا تقبلوا فواحدة فالآية ظاهرة في الإباحة نص
 في بيان العدد أعلم أن الشراح ذكروا أن السوق شرط

الظاهر

لم يبين في قوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
 ما طاب لكم من النساء

الآية

في

في النص وعدم شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل
 رأيت فلانا حين جاء في القوم كان قوله جاء في القوم
 ظاهرا لكون محي القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل
 ابتداء جاء في القوم كان نصا لكونه مقصودا وقال صاحب
 الكشف هذا كلام حسن لكونه مخالفا لعامة كتبة الأصول الذين
 ما فرقوا في أمثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق
 شرطا في الظاهر لأغفل عنه العمل عادة ولقد وجدنا في أحد
 هذا القيد وقال أيضا ليس إزداد النص على الظاهر محي
 السوق كما خول بل المراد بإزداد وضوحه أن يفهم منه
 معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم إليه
 سياقا أو سباقا إلى هذا الكلام ولقائل أن يقول قوله بمعنى
 من التكلم أعم من أن يكون قرينة نطقية أو سوق وكلام
 أو غيره ولادلالة للعام على الخاص وأيضا لو كان زيادة
 وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على أن قصد التكلم
 ذلك المعنى لم يبق محتملا لتأويل هو في حيز الجواز لتعين المراد
 حينئذ ولا نسلم أنه غفل عنه العمل فإن في الإسلام واجب
 المنتخب قال في الآية المذكورة نص في بيان العدد لانه سبق الكلام
 له وهذا يقتضي أن يكون عدم السوق شرطا في الظاهر ولا
 لما صح تعليلها وإنما لم يذكر ما عدم السوق في الظاهر اعتادا
 على كونه مفهوما من تعريف النص وحكم وجوب العمل بما
 وضع على احتمال تأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر هو أي

لكنه سمى الأصوليين

ذلك التأويل في حيز المجاز وإنما قال في حيز المجاز إشارة
 إلى عدم الاختصاص بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره
 والحق هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعياً كما
 أن احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وإنما
 ذكر الاحتمال المذكور في النقص ون الظاهر لأن التخصيص
 لما احتل ذلك وهو أوضح من الظاهر فلا بد من احتمال الظاهر
 أولي وأما المفسر فإزداد وضوحاً على النص على وجه
 لا يبيح معه احتمال التأويل سواء كان ذلك المعنى في
 النص بأن كان مجازاً فلحقه البيان الناطع وهو المستى
 بيان التفسير أو في غير بيان كان عاماً فلحقه الاستدراك باب
 التخصيص وهو المستى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد
 الملائكة كلهم أجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه
 يحتمل التخصيص وإرادة البعض فيقوله كلهم انقطع ذلك
 الاحتمال فصارت نصاً فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف
 يجوز الاستثناء بقوله إلا إبليس قلت الاستثناء إنما
 يفيد التخصيص لو كان متصلاً واستثناء إبليس منقطع
 لأنه جني ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التوقيف ويقوله
 أجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصارت مفسراً كذا قيل
 ولقائل ان يقول سوق الكلام ببيان سجودهم فصارت نصاً
 في ذلك الظاهر وحكم وجوب العبادية قطعاً لكنه على احتمال
 النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لأنه يفضي إلى

لغيره من التأويلات

والتخصيص

الكذب

الكذب أو الغلط فلا يكون مفسراً قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث
 هو مفسر وعدم احتمال النسخ إنما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث
 أنه مفسر فلا يضرك في التمثيل كذا قيل وفيه نظر أعلم أن ظهور المراد
 على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالاً بعيداً وظهور مع احتمال
 أبعد وظهور الاحتمال للغير أصلاً فالظاهر في المرتبة الأولى
 والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة والمرتبة
 فحقاً في الظهور والحكم في هذه المرتبة إلا أنه اقرب من المفسر حيث
 لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل
 وأما الحكم فالحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ضمن
 الحكم معنى امتنع فاستعمل بعين ثم انقطاع احتمال النسخ قد
 يكون لمعنى في ذاته كالأيات الدالة على وجود الصانع و
 صفاته ويستعمل بحكم العينه وقد يكون لانقطاع الداعي بحسب
 النبي صلى الله عليه وسلم ويستعمل بحكم الغير وحكم وجوب
 العمل به من غير احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الأقسام
 يبيّن نظير كل واحد فقال لقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم
 الربوا هذا مثال للظاهر والنقص فانه ظاهر في بيان الاحتمال
 والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لأن الكلام
 كانوا يدعون حل الربوا ويقولون إنما البيع مثل الربوا
 فرد الله تعالى ذلك فقال وأحل الله البيع وحرم الربوا فبينما
 فرق فسجد الملائكة كلهم أجمعون مثال للمفسر أن الله بكل
 شيء عليم نظير للحكم ويظهر يعني كل واحد من هذه الأربع محسباً

لأنه يدخل هذا النسخ
 في معنى الحكم

الحكم
 من أقسام وجوه البيان للنظم

الحكم قطعاً لكن يظهر التفاوت عند التعارض لم يصير
 إلا في متروك بالاعلى يعني بصير الظاهر متروكاً عند معارضته
 النص لكون النص راجحاً وكلاهما متروكاً عند معارضتهما
 للمفسر والمفسر متروكاً عند معارضته المحكم فإن قلت التعارض
 إنما يكون عند تساوي الحجتهين المتقابلتين في القوة فعند
 رجحان أحدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض
 الموجب للتساوق يكون كذلك لا مطلق التعارض فإنه
 عبارة عن تقابل الحجتهين بأن تقتضيهما خلاف ما
 تقتضيه الأخرى سواء كانتا متساويتين أو لا مثال
 المعارضة بين الظاهر والنص قوله تعالى وأحل لكم باؤا
 ذلك وقوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث و
 رباع فالأول ظاهر في إباحة النكاح فيقتضي حل الخامسة
 والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة
 فلما تعارضتا رجع النص لقوته فإن قلت معنى مثنى اثنتان
 اثنان وثلاث ثلاثة ثلاثة فلم أختار لفظ مثنى وثلاث
 ولم يقل اثنتين وثلاثاً ولا يجوز للحزب الاثنان أو
 ثلاث أو أربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باؤا والواو تقتضي
 أن يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك
 قلت الخطاب للجمع والمفهوم من هذا الترتيب أن يكون
 لكل واحد ولاية الجمع بين اثنين أو ثلاث أو أربع
 كما يقال قسموا هذا الدراهم اثنين اثنين أو ثلاثة ثلاثة

ويكون

التعارض

ومتفق

والمفهوم

والمفهوم منه أن يأخذ كل زوجين أو ثلاثة ولو قال زوجين
 أو ثلاثة لم ينهم هذا الغنى مثنى نصيب على المال يعني فأنكحوا
 الطيبات لكم معدودات بهذا العدد والجواب عن الثاني
 أنه لو ذكر أو لكان مفهوماً أن يقتصر كل واحد من النكاحين
 على أحدهما الأعداد والمراد أن يكون له أن ينكح اثنين
 أو ثلثاً أو ثلثاً أو رباعاً أو سابعاً بدون تجاوز
 عنها وهذا المراد لم ينهم إلا بالواو وما قاله المصنف في شرحه
 أن الواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى أو بعيد عن التحقيق
 لاسيما من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين
 النص والمفسر قوله عدم المتخاضة تقضاء لكل صلوة نص
 مفيد لإيجاب الوضوء لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه
 يحتمل التأويل بأن يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك
 لصلوة الفجر أي لوقتها وقوله عليه السلام المتخاضة تقضاء
 لوقت كل صلوة مفسر لأنه لا يحتمل التأويل فتعارضنا
 فخرج المفسر على النص حق قلنا أنه إذا تزوج امرأة إلى شهر
 أنه متعة لانكاح هذا مثال لتعارضها من المسائل لأن
 قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله
 إلى شهر مفسر في المتعة إذ النكاح لا يقبل التأنيث فخرج
 المفسر ولما قيل أن يقول في التعارض بينهما نظر لأنه يقتضي
 كلاهما مستقلين وهما ليس كذلك بل معناه أنه دأب
 بين أن يكون نكاحاً ومتعة فخرج كونه متعة قال بعض

المفهوم

الشراح مثال التعارض بين المفسر والحكم ما وجد في النصوص
ويمكن ان ينال ذلك بقوله تعالى اقموا الصلوة فانه ظاهر في
معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تأمل من حيث ان العرض
محموق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت بحملة
فسرها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وفعل ثم هي كانت تحتل
ان لا يتكرر وجوبها الا ان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فضاء موقوتا
بقتض التكرار وهذه محكمة في التوقيت فن تحت على تلك
واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام
المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النور والمجمل
ضد المفسر والمتشابه ضد الحكم والعرض من ذكر هذه
الاقسام توضح الاقسام المذكورة ولهذا قال في ملحق القسم
الثاني في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية فاعني
مراده بعارض يعني صبغة الكلام تكون ظاهرة الراد
بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكر ان
شاء الله تعالى غير الصبغة بالجر لا يصلح ان يكون صبغة لعارض
لانه احترز به عن الشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء
في هذه الثلاثة بعارض هو الصبغة وهو ما سد بل هو بدل من
قوله بعارض اي بسبب غير الصبغة وعبارة شمس الآية وهي
ما خفي مراده بعارض في غير الصبغة ومعنى الاحراز فيها البين
وهو ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض في الصبغة وهو قلة

المعاني

محمدا

المعاني او الاستعارة البديعة في الشكل وازدحام المعاني
وتوارد ما على لفظ من غير محان في الجملة وكذا التشابه و
نظر الخفي الخفي في المدينة بنوع جملة عارضة من غير تغيير زني
وهيئة لا ينال الا بالطلب ليس هذا من تمة الحد بل هو علامة
للخفي وتأكيده للخفاء اذ لو لا الخفاء لما احتج الى الطلب قبل الظاهر
والخفي وجوديان متعاقدان على موضوع واحد وبينهما غاية
الخلافا فيكون المضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع
الضدين على موضوع واحد وهو ما عدا اجتماعا فان لفظ السارق
ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما سبق وقيل
بينهما تضاد يف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء
وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظري في الخفاء لونه
اي لزيادة الغنمية فيظهر عطف على يعلم ان ارجاسة السرقه
وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقه
اخذوا من غير شرع من حوز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو
قاصد للحفظ في نومه او غيبته واحترز بالقيد الاول عما
دون نصاب السرقه وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز
وبالثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة
كما في شركه السارق وبالخامس عن الانتهاك والغصب
وبالسادس عن البنش وبالسابع عن الطر فانه خفية في حق الطرار
وهو اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظ بضرب غفلة
منه والنباش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي

الطراز

والصحيح ان السارق
الضد هو السارق
كل واحد منهما سارق
كل واحد منهما سارق

اختفاء

بالنصب

احترز

النبش

ان يكون فعل الطر والنش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق
في حقها بعارض فيها وهو اختصاصها باسم يعرفان به فطلبنا
فوجدنا معنى السرقة كما لا يخفى على الطر ناقصا في النش فان ثبت
حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الاول
ثبت في الاخر بالاطر يق الاول ونقصان فعل السرقة في
النش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر
في بيت معقل اختلف فيه الشايخ والاصح انه لا يقطع
سواء بنش القبر فيه او صرفه الا اخرا لان وضع القبر
في البيت اختلف صفة الحوزة فيه اعلم ان النباش يقطع عند
الي يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى قوله عليه السلام من
بنش قطعناه ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا قطع على المختف وهو النباش بلغه اهل المدينة وما
روياه محمول على السياسة توحيها بين الحديثين واما
المشكل فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله
بفتح الهمزة اي امثاله حذف النص الكلام هنا وفيها يشر
اقسام البيان غير الظاهر اختصارا للدلالة عليه لانه هو
المقسم وذكره في تعريف الظاهر بدل عليه وهذا التعريف
يقضي ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان وليس كذلك
فتكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه إشارة
الى ما اخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله اي
اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدرجة المعنى في نفسه

لا بعارض فكان خفاء فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال
قد يكون لدرجة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف
شهر لان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي
الى تفضيل الشهر على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التامل
عرفنا ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قال البعض
الشراح ولقابل ان يقول ان له مفهوما واحدا محتملا لصفتي
متواليين وغير متواليين فيكون مطلقا اذا اشتباه بنفسه
واما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل
بقوله تعالى فاقوا حرككم اني شئتم كلمة اني مشتركة تجي بمعنى
من اين كقولنا تعالى اني لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى
يقضي ان يحمل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقولنا تعالى
انني يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل
امرا لبيان في دبرها فاما كناية فظهر انه بمعنى كيف بقرينة
الحديث والابر موضع الفرس لا موضع الحرس هذا ما قاله
الشراح ولقابل ان يقول على هذا يكون اني من قبل المشترك
قبل التامل وظهر المراد من قبل الما اول والفسر بعدها
فلا يكون فاما آخر وقد يكون الاشكال استعارة بدوثة
كقوله تعالى فوارب من فضة فانه اشكل على السامع لان
العارودة لا تكون من فضة فبعد التامل عرفنا ان تلك
الاولى لا تكون من الزجاج ولان الفضة بل يكون في
صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمة اعتقاد الحقيقة فيها هو

المراد ثم الاقبال على الطلب وهو ان ينظر السامع اولاً في مذهب
 اللفظ فيضبطها والتأمل فيه الى ان يتبين المراد كما تأملنا
 في معنى اني فوجدناها بمعنى كيف اي كيف شئتم سواء كانت
 مصطلجة وقاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتي
 واحداً وهو موضع الحث لا الفرض ونظير المشكل غريب اختلط
 بسائر الناس فيطلب موضوعه ويتأمل فيه ليميز عن اشكاله
 واما الجمل فما اردت فيه العلة اي قوله في على اللفظ من
 غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كالشرك
 اذا استدل فيه باب الترجيح وقد يكون بابهاام المتكلم الكلام
 كالصلوة والزكاة وقد يكون باعتبار غريبة اللفظ كالقول
 المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلو عا قبل التفسير
 فان قلت اردت فيه العلة زائدة اذ يكفيه ان يقال ما
 اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب
 التوقيف وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر
 فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان قيد العلة
 اتفاني لان ارد حام المعنيين كاف في الجمل واشتب المراد
 اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار
 من الجمل ثم الطلب ثم التأمل كبيان النبي صلى الله عليه
 وآله وسلم في الاشياء الستة من غير قصر عليها فيقربها بها بجمل
 غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لا احتمال ان يوقف عليه
 بالتأمل في هذا البيان صار شكلا فيه وبعد الادراك و

التأمل

في قوله
 لا يدرك

التأمل والوقوف على المعنى صار تأولا في الكل هذا ما قالوا
 ولغايل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه لان المراد
 من الطلب التأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ
 لازالة الخفاء فانما احتيج اليها اذ لم يكن البيان شافيا
 كما في الروايات اما في هذا شافيا فلا كما في الصلوة ولم يتعرض
 له وان اريد به طلب المعنى المؤثر والتأمل التأمل في صلاحية
 التعدية فيغير صحاح ايضا لانها بهذا المعنى لا يختصان بالجمل
 بل يكونان في النص والفسر ايضا قوله اردت جنت جنس وقوله
 اشتبه فصل خرج به الشرك والخفة والشكل لانت
 المراد يدرك في الخفي يخرج الطلب وفي الشرك والمشكل
 بالتأمل بعد الطلب ونظير الجمل الغريب الواقع في جملة
 من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولغايل ان يقول
 تعريف الجمل ليس مانع لصرفه على التشابه وحكم اعتقاد
 الحقيقة فيها هو المراد والتوقف الى ان يتبين بيان الجمل بيانا
 شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وهو غير مراد
 وقد بينتها النبي صلى الله عليه وسلم بفعله وقوله والزكاة
 وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينتها النبي صلى الله
 عليه وسلم بقوله فأتوا ربع عشر أموالكم ولذكر المص في
 التمثيل الربوا مقدر على الصلوة والزكاة لكان اولى واما
 التشابه فهو اسم لا انقطع رجاء معرفة المراد منه
 فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرفه احكام التشرع

في التشابه

لأنه

ولا يعرف بالتشابه حكم لا تقطع رجاء معرفة معناه فكيف
يستقيم إرادته هنا قلت ثبت به معرفة أن الله تعالى صفة
يعبر عنها باليد والوجه وغيرها وأن لم يعرف باليد منها
ومعرفة هذا القدر ووجوب اعتقاده من أحكام الشرع
وحكم اعتقاد الحقيقة قبل الإجابة أي قبل يوم القيمة لا
يصير معلوما ومنكشف في الآخرة لأن أنزال التشابه للإبلاغ
ولا ابتلاء في الآخرة قال في الإسلام هذا في حقنا لأن التشابه
كانت معلومة للنبي صلى الله عليه وسلم أعلم أن انقطاع
رجاء معرفة مذهب عامة الصحابة وأهل السنة من السلف
رضي الله عنهم في قوله تعالى وأبعلما تأويله إلا الله بديل
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه إن تأويله إلا عند الله
ولا يمكن عطف والراشخون عليه لأنه محذور لفظا
ومحلا وبأن الله تعالى من أشبع التشابه ابتغاء تأويله
كما ذكر من أشبع ابتغاء الفسنة ويدخ الراشخون بقولهم
كل من عذرنا بئنا وقال أكثر النافذين وعامة المعتزلة
أن الراشخ يعلم تأويله والوقف على الله غير واجب لأن
الراشخ لو لم يعلم تأويل التشابه لم يكن لهم فضل على الخلق
ولم يزل المفسرون إلى يومنا يفسرون التشابه ولأن أنزال
القرآن لا انتفاع العباد فلزم يعلم غرارة لطمع فيه
الطاعنون قبل الاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة
لأن من قال بأن الراشخ في العلم يعلم تأويله أراد به أنه يعلم

بيان
منه في قوله تعالى
وأبعلما تأويله إلا الله

ظاهر

ظاهر أو من قال أنه لا يعلم إرادته أنه لا يعلم حقيقة وإنما
ذلك إلى الله تعالى وهذا كالمقطعات في أوائل السور
وهي الحروف التي تقطع في التكلم بعضها بعض كقولهم
قوله ألم هذا متشابه في الأصل وقد يكون التشابه في
الوصف كروية الله تعالى في الآخرة أعلم أنا ذكرنا في السابق
أن الظهور على مراتب فأعرف أن الحفاء أيضا على مراتب
المرتبة الأولى خفاء المراد لا يحسب الضيعة بل في بعض المواضع
ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في أشكاله ثم يزاد الحفاء
إلى أن لا يدرك إلا بالاستفسار من التكلم وهو المجل ثم إلى
أن لا يدرك المراد وهو التشابه وأما الحقيقة هذا هو
القسم الثالث باعتبار أصل التقسيم وهو في وجوب استعمال
ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه إشارة إلى أن الحقيقة
من عوارض الألفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول
المحدود وغيره وقوله إريد به ما وضعه كالنصل يخرج
المهل والمجاز وفيه إشارة إلى أن الحقيقة والمجاز متعلقان
بإرادة المتكلم فقبل الإرادة بعد الوضع لا يستحق حقيقة
ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه المعنى بحيث يدل
عليه من غير شبهة فإن كان ذلك التعيين من جهة واضع
اللغة فوضع لغوي وإن كان من الشارع فوضع شرعي
وإن كان من قوم مخصوصين فوضع في خاص والآ
فوضع في عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من

الحقيقة
من أقسام وجوب استعمال النظم

الوضع المذكور ولما قيل ان يقول لم قال اريد به ما وضع
ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء
الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال
فهو بعيد وحكمها ما وضع له خاصا كان عاما كقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقولوا تعالوا لتقرؤا الزنا وكل
واحد من النصين خاص في المأمور به والنهي عنه حقيقة ثم
في المأمور والنهي واما المجاز فاسم لا اي لفظ اريد
به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج
المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شيء فان العاف زائد
والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو
معنى غير موضوع له لانه موضوع للتشبيه لمناسبة بينهما
اي بين ما وضع له اللفظ وبين غير الذي اريد به احتراز
عمالا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة
بينهما هي التقابل فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل لان ذلك
غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم التلافة
على شيء وكونه لفظا ارادة ايضا وهو غير موضوع له ولكنه
غير مجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس
باحتراز عن الغزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي لانه
من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة
بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع
مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له في الجملة و

معتبر في الحقيقة لا في المجاز

للتأسيس

ما وضع له

ليس كج

حقيقة

وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير ما وضع
في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحقيقة موجود
في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار الا انه
يخذف من اللفظ كثير الوضع والمادة الحقيقة لفظ مستعمل
فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز لفظ مستعمل
في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له ويجوز الانتقال
لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث
انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير
موضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان
في معناها اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل
منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما
المجاز فلان المجاز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام
واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر وحكمه
وجود ما استعمله خاصا كان كقوله تعالى ولا تستم النساء
فان الراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في
حديث ابن عمر رضي الله عنهما كما سيجي وقال الشافعي
لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة
وانا ايضا ارجح المجاز ضرورة توسعة الكلام والنايت
بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه في القصر
عندكم نسبة الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه
الصاع بالمطعم مبنى على ما ثبت عند من عليه الطعم

الموضوع له

ما وضع له

ثبت

في باب الربوب لا على عدم عموم المجاز وانما نقول ان عموم الحقيقة
لم يكن كونه حقيقة والاما وجدت الحقيقة الاوان يكون
عامة والامر خلاف بل الدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون
في مسلمون والالف والتاء في مسلمات والام فيها لا معهود في
واذا وجد ذلك في الحقيقة كان عاما فوجب القول في المجاز ايضا
وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله والله
منزه عن الضرورة فان قلت المقتضى ضروري عندكم ومع
ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى في برقة اى رقة
ملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة
فيه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم
اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم و
اللازم منتف فينتفي الزوم وبهذا ظهرت استدلال
الحصم ليس بصحيح لان العموم من عارضا للفاظ والمجاز
ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه وانما
المقتضى فيملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرًا بل هو ثابت
شرعا وبذكر الحصم انه ضروري باطل لاننا نجد الفصح
القادر على التغير عن مقصوده بالحقيقة بعدل عنها
الى المجاز لا للضرورة ولهذا اى لان العموم يجري في المجاز
جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما
وهو قوله عليه السلام لا تبسوا درهم بالدرهم ولا لقاها
بالصاعين عاما فيما يحكم اذا اختلف في ان حقيقة الصاع ليست

برادة

برادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما
المراد ما يحكم بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه اسم جنس
محل باللام فيستغرق جميع ما يحكم من المطعوم وغيره فان
قلت سبق ان العموم بحسب الوضع دون الاستعمال
فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس موضوع قلت المراد
بالوضع اعم من التخصيص والتدعي بدليل عموم النكرة التفتة
وخوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن
المستقى اى لا يصح تقيده بما وضع له بخلاف المجاز فان تقيده
فيه يصح كما يستحق الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب
خلاف الاب ومتى امكن العلم بها اى بالحقيقة تسقط
المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل
فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يراخذكم بما عقدتم
الايان فكافرة الآية والحقيقة لا تسقط عن المستقى اى
لا يصح تقيده بما وضع له بخلاف المجاز فانه تقيده
لا يتعقد اى يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لا بما
حكم كربط لفظ القسم بالقسم عليه لا بآيات البر ولفظ
لفظ البيع بالشر لا بآيات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة
لان اصل العقد عند الجبل وهو متد بعضه ببعض
ثم استعمل اللفاظ التي عقد بعضها ببعض لا بآيات
حكم ثم استعمل لا يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب
فكان المحل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة

انما هو

في مجاز

بدرجته وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليقين ^{المتفكر}
 في المستقبل وفي الغرض لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة
 دون العزم وهو قصد القلب كاذب اليه الشافعي حتى وجب
 الكفارة في اليقين الغوس وهي الخلف على امر ما يصير بعد الكذب
 فيه لان القصد موجود فيه لانزيم ان اليقين التي تجري على
 الانسان من غير قصد تستحق لغواً والنكاح الوطئ دون العقد
 يعني حل النكاح المذكور في قوله تعا ولا تنكوا ما نكح اباؤكم
 على الوطئ او يمين حله على العقد ايضا كما ذهب اليه الشافعي
 لان النكاح مستعمل في الوطئ كما قال عليه السلام نكح اليد لغواً
 وفي العقد ايضا كما قال الله تعا فانكحوا ما طاب لكم من النساء
 شئى الا ان استعماله في الوطئ حقيقة لانه موضوع للضم وهو
 موجود في الوطئ دون العقد هذا مختار المصنف متابعاً لغير الام
 رحمها الله كبر عاتقه الشايخ رحمه الله يفسر في ان النكاح
 المذكور في الآية هو العقد ويستعمل اجتماعهما في الحقيقة
 والمجاز مراد بن احترازه عن اجتماعهما في احتمال اللفظ
 اياها بمعنى صلاحته لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما
 حيث التناول الظاهر تبعاً من غير ان يرد كما سياتي في مسألة
 الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما
 متعلقاً بالحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع
 لان اللفظ للمعنى بمنزلة الدليل للشخص والمجاز كالشوب
 المستعار والحقيقة كالشوب المملوك فاحتمال اجتماعهما كما في احتمال

ان يكون الشوب على الالبس ملكاً وعارية في زمان واحد فان
 قلت الممنوع من المثل ان استعماله بالنسبة الى شخص واحد لكن
 المذكور في الكتاب لا يوافق لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة
 والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار عيني لا باعتبار
 معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث
 الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الشوب الواحد في حالة واحدة
 بطريق الملك والعارية جميعاً محال كذلك استعمال اللفظ الواحد
 بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استعماله كما ان الزمان
 اذا استعار الشوب الموهوم وليس قلنا بالنسبة بطريق العارية
 لان الاعارة تملك المنافع بغير عوض والمزمن لا يملكها فليكن
 يملكها بل بطريق الملك وحقق للمزمن كان مانعاً عن الانتفاع به
 فلا ادن له زال المنافع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ
 في المعنى المجازي الذي يكون اللفظ الحقيقة من افراد استعمال
 وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي
 والحقيقة بحيث يكون اللفظ بحسب هذا استعمال حقيقة
 ومجازاً فعلى تقدير هذا الاستعمال يكون مجازاً لانه غير موضوع
 واما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه
 الحقيقة والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلقاً بالحكم وان كان
 اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازاً كذا في التلويح ذهب
 الشافعي الى الجواز اذا صح الجمع بينهما كما في قوله لا تقتل الاسد
 وتريد سبعاً ورجلاً شجاعاً واذا لم يصح لا يجوز ما لا يرد في الوجوب

ليس صح

والإباحة فالعمل بها مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل
على جواز قوله تعالى اصطفى خطاباً لآدم وحواء وإليهما
أن الصيغة حقيقة للذكر مجازاً للمؤنث ولتقابل أن
يقول أن أراد المصنف هذا الكلام إثبات الحكم بطريق التباس
فيما لا امتناع في المقتضى عليه ثابت شرعاً فإن يلزم
من امتناع إطلاق اللفظ وإرادة الغنى الحقيقي والمجازي
لغة وإن أراد تشييل العقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على
استحالة على أن مذكر في وجه التشابه من أن استعمال اللفظ
بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للدعي لأن امتناعه
اتفاقي وليس الكلام فيه كاعتبرت وعلى أن لا يجعل اللفظ
عند إرادة الغنيين حقيقة ومجازاً ليكون استعماله فيهما
كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل يجعل مجازاً
قطعا كونه مستعملاً في الجمع الذي هو غير الموضوع له فإن قلت
اللفظ في الجمع مجاز والمجاز متوحد بالقرينة اللامعة عن
إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراداً وغير مراد هذا
محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة
على أنه وحده ليس مراداً وهو لا ينافي كونه داخل تحت المراد
والتحقيق فيه أن الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه
فإن اللفظ موضوع الغنى المجازي بالنوع فهو بالنظر
إلى الوضعيين بمنزلة المشترك من جواز ذلك جواز هذا ومن لا
فلا حتى أن الوصية للموالي هذه إحدى المسائل الأربعة المتفرعة

مشروط

على

أن الثلث

على أن الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز غير أن ترتبها
عليه بقوله حتى لأن ترتبها عليه غرضه وغرض الغاية
يعني إذا أوصي من لا يكون عليه ولا يثبت له المولى وله
مولى اعتقدهم ولمواليه مولى اعتقدهم يكون ثلث للذين اعتقدهم
لا تسأول مولى المولى وإذا كان له معتق بفتح الناء واحد
يستحق النصف أي نصف الثلث ولو كان له معتقان
يستحقان جميع الثلث لأن الثلثي حكم الجمع في الوصية والنصف
الباقى يرد إلى الورثة لأن معتق الإنسان حقيقة لمن باشر عقده
ولمولى المولى مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار
سبباً له وقد اراد منه الحقيقة فلا يراد المجاز فلا يعطى
لموالي المولى شئ من الثلث لأن اسم المولى مجاز فيهم ولو لم
يكن له معتق واحد ولا أولاده لأن المولى حقيقة فيهم
أيضاً فإن الثلث لمولى معتقه قدرت الوصية من لا يكون
عليه ولا لأنه لو كان له معتق بكسر الناء ومعتق بفتحها ابتطل
الوصية إلا أن يبين الموصي ذلك في جوده لأن اسم المولى
مشترك بين الأعلى والأسفل فلا عموم له فإن قلت
كيف تبطل الوصية مع إمكان ترجيح أحدها باعتبار
أن الوصية إلى الأعلى مجازة الانعام والشكر واجب وإلى
الأسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف إلى الواجب أولى
قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لأن مقاصد الناس مختلفة
منهم من يقصد الأسفل تنبيهاً للاحسان فوجب التوقف

على البيان فاذا انقطع جوار بالموت تعين البطلان
او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل
تحت الحكم اذا القاض لا يجبر على الشكر بالابضاء فصار وجوب
كعدم فلا يعتبر ولا يجوز غير الخ كالمقصود والنك من
الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية
لان الخ حقيقة في التي من ماء العنب اذا غلا واشتد و
قذف بالزبد واطلاقه على غير مجاز واذا ثبت الحقيقة
مرادة بالنص يخرج المجاز لاستناع الاجتماع بينهما وقال
الشافعي رحمه الله يلحق في ايجاب الحد لمخارمة العقل
فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل
فثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلت لانه يتوقف
على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا
قرينة ولو علم فخرج عن البحث لا يقال قد الحقت بالخمر غيره
عند السكر لان ايجاب الحد في باب الاجماع لا بالانحاف
لا يراد بتوحيده بالوصية لابناء اي لاء فلا ان اسم
الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز
لا يراد به الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله وقال
يدخل بتوحيده في الوصية لان اسم البنين يتناول
الزريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز ولا يراد بالمراد
في قوله تعالى ولا تستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير
مرادة هذا تعليل المسائل الاربع والاخير قوله تعالى

اولا استم النساء المسائل الثلاثة الاول وهي الوصية للموالي
والخمر والوصية لابناء والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد
بالجماع الائمة الاربعة حتى اكلوا الحبيب التيمم بهذا النص
ولا ذكره في كتاب الله تعالى اللهمنا فلم يبق الاخر وهو المجاز
في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى ولا تستم النساء
مراد ان لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم
الحبيب ثبت بحديث عام وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا
فلا يجوز نقل الغرض الى عن الشافعي انه قال اجلالة المس
على المس باليد والوطي جميعا وفي الاستيمان على الابناء
والموالي يدخل في جميع هذا السؤال يرد على اصلنا ان
الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ايتتم
فيما اذا قال الكفار المسلمين آمنونا على ابائنا وموالينا
حيث ايتتم الامان لابناء ابنائهم وموالي موالهم
وفي جمع بين الحقيقة والمجاز واسار الى جوابه بقوله
لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار
شبهة في حق التيمم اي في منعه من ان يسفك والشبهة
ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادي شبهة
كما اذا دعا الحاضر الى القبول باشارة مع انها تحمل
المحاربة والمصالحة لصيغة صورة المسألة شبهة
فكذا فيما يخفى في فان قلت المجاز مستغنى عن ظاهر وما يكون

كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاع بجهة لا ينافي شبهة
الثابت بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار
ارادة الحقيقة وبشبهة الثابت باعتبار صلاحية اللفظ
ليتناولها وكونه متعارفا فيها فصارت متناولها بخلاف
الاستنباط على الآباء والامتهان حيث لا يدخل الاجداد
والجدات هذا اشارة اشكال يرد على الجواب المذكور وهو
ان يقال وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة
في اثبات الامان لنبت الامان للاجداد والجدات
فيما اذا قال الكفار آمنوا على آباءنا وامهاتنا ولكن لم
ينبت فاشار الى جوابه بقوله لان ذاك التناول للصورة
معتبر بغير التبعية يعني لا تدعي اعتبار الصورة
مطلقا بل تدعيه في محل صالح للتبعية فليق بالفروع
دون الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الآباء
والامتهان فلا يكونون اتباعا لهم فان قلت يجوز ان يكون
الجدات اصلا باعتبار الخلقة وتبعيا باعتبار التناول والظاهر ولا
منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت
هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي
الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم
تبعيا مشبهة له فلا يثبت مع التعارض لضعفه فان قلت
اذا اشترى الكاتب اباه يصير تبا عليه تبعاً وهذا حكم
على الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل بالحق

وبشبهة
لشأنها

الاحسان

الاحسان والاحسان ما سوره لوالديه بالاحسان ولو كان الكاتب
من اهل العتاق لعق ابو عليه بشوائه وهو من اهل الكتابة
فيما ثبت عليه لتحقيق البر ولو لم يكتب عليه يلزم ان يكون الاب
مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قبل ولكن يقال ان يقول
ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصل
على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم ان تجعل الامهات عبار عن الاصول ويجعل
كأنه قال آمنوا على اصولي ولو كانت التبعية مانعة
عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة
ايضا فكل جواب لكم فيها هو جواب لثانيه وانما يقع الحلف
على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول
المذكورة وجه الورد ان من حلف ان لا يدخل دار فلان
ودار المملوكة دار حقيقة والمستأجرة دار مجاز الصفة
التي بحث الحالف اذا دخل دار مملوكة او غير مملوكة او غير
مملوكة وفي الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا متغلا
هذا سؤال اخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحالف مجاز
في المنقل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له
نية بحث الحالف كيف دخل فيكون جوا بين الحقيقة والمجاز
فان قلت الدخول غير مقيد في وضع القدم فكيف قلت الدخول
حافيا معناه الحقيقة قلت ارادته من اراد معناه الحقيقة
يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار

حقيقة خلاف الدخول متعللاً بقوله لا يمكن له نية
لأنه لو نوى وضع قدمه حافياً فدخلها متعللاً أو بأشياء
فدخلها ركباً لم يحث وبصرف ديانة وقضاء لأنه نوي
حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوي فيه وضع القدم
من غير دخول لا بصرف لأنه مخرج غير مستعمل باعتبار
عموم المجاز وهو الدخول هذه الإشارة إلى جواب السؤال
الثاني بيانه أن وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب
واراد المسبب والدخول يشمل الحافى وغيره وتركنا
العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لأن غرضه منع نفسه
عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز
نسبة السكنى هذه الإشارة إلى جواب السؤال الأول وبيانه
أن الحامل على هذه اليمين المعادة والدار ليست بصاحبة
لها وأريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار السكنى
لفلان أعم من أن تكون ملكة له أو غيرها فان قلت
ذكر في الخاتمة والظهيرية لو دخل دار الملكة لفلان
وفلان لا يسكنها بحث أيضاً فكيف يستقيم الجواب
على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما أصيف إليه
من الدور مطلقاً فيدخل في عموم الدار المضافة إليه السكنى
أو الملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك
ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت
معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة إليه بوجه ما

ان لا يضع

قضاء

نوع

فعلى هذا القول المصنف وكونها منسوبة إليه بوجه كان
قوله ونسبة السكنى لكان أولى وأظهر وإنما بحث إذا قدم
ليلاً أو نهاراً في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذه الإشارة
إلى سؤال وهو أن اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز
في الليل كقوله تعالى ومن يؤتكم يومئذ برء عتق عبده
إذا قدم فلان ليلاً أو نهاراً فيكون جعاباً بين الحقيقة
والمجاز فإشاراً إلى جوابه بقوله لأن المراد باليوم الوقت
مجازاً وهو عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر
بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار
والأول هو الصحيح لأن حمل الكلام على المجاز أولى من
الاشتراك إذا كان دأباً ليسها لأن الاحتياج في الأول
إلى قرينة وفي الثاني إلى قرنتين وعلى التقديرين لا يخلو
من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي
من المجازي وهو أن المظروف أن كان متمم بيان يصح
فيه ضرب الملة كالسج على بياض النهار وإن كانت
غير متمم كالدخل يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا
وفيمتساح لأن هذا مشعر باحتياج الحقيقة إلى القرينة
وهو فاسد والأولى أن يقال فظروا اليوم إذا كان غير متمم
قرينة تصرف اليوم عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض
المشايع في ذلك بما أصيف إليه وكذا صاحب الهداية قال
في فصل اضافة الطلاق إلى الزمان إذا قال يوم أتزوجك

واحدة

فان طالق فتزوجها لئلا طلقت لان التزوج مما
لا يمتد فالنفي قلت اعتبر والمضاف اليه فيما اذا كان
المطوف والمضاف اليه ما لا يمتد ساعدا نظرا الى حصول
المقصود واما اذا اختلفا مثل ارك بديك يوم يقدم زيد
فقد اتفقوا على ان العبر هو المطوف لاما اضيف اليه
اليوم حتى لو قدم لئلا لا يكون الامر بديها لان كون الامر
باليد ما لا يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا
قولهم ارك بديك ما لا يمتد وليس كذلك لان التقوى تحصل
في ان واما الامتداد كونها مقوضة ولا فرق بينه وبين
العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتوضيح
كذلك لانه يصح ان يقال جعلت ارك بديك شهرا و
العتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك سنة يعق العبد
ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت بما ان اليوم ظرف للفعل
التعاقب به كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم يجر نحو الاول
قلنا ظرفيته للعامة قصدية بتقدير في حاصلة لفظنا
ومعنى والمضاف اليه ضمنية مقننة على المعنى فاخيار
العامل اولي فان قلت يكون الفعل متدا مع كون اليوم
مطلق الوقت نحو احسنوا لفظنا بانه يوم بانيكم الموت قلت
الحكم المذكور اما هو عند الاطلاق والخلو عن الوانع واما اراد
النذر واليمين اذا قال الله على صوم حجب بحال ان يكون
غير نون العلانية والعدل فيكون المراد به حيا معتبرا وهو

الذي

فاعتبار

الذي يعقب اليمين وان يكون متونا فيراد به حجب
عمر ونوي به اليمين هذا اشارة الى السؤال وهو اذا قال
انسان الله على صوم حجب ونوي النذر واليمين معا
او نوي اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى لو لم يصمه يلزمه
القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين
الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف
شروطه على القرينة واليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية
اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب عنه العلماء باجوبة وليس
فيها جواب شاف فذكرها مع ما يرد عليها ثم شير
الى اقربها احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين
لانه نذر يصيغه يمين بموجبه اي بانهم الثابت وهو
لزوم النذر لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد
ان يكون النذر قبل النذر سماع الترك اذ لا نذر في الواجب
فصار النذر مخويا للمباح وتخريم المباح يمين لا ت
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم حرم ما ربه القبطية فسق
الله تعاذ لك يمينا ووجب فيه الكفارة حيث قال
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة كذا في الترويح
ولكن في الاستدلال بالآية على ان تخريم المباح يمين نظر
لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حلف صريحا بان قال والله

على نفسه

ما أقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بيمين
 اليمين والاولى ان يستدل بما روي مسلم في صحيحه قوله
 عليه السلام كفارة الذنوب كفارة اليمين معناه والله اعلم
 كفارة اليمين الثابتة بصيغة الذنوب كفارة اليمين الصريحة
 ولقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان مباحا
 يلزم ان يكون مباحا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان
 كل تحريم المباح مباحا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم
 المباح مباحا اعم من النقص في موضع كان ذلك التحريم قصدا
 لاضمتنا فتقتصر عليه فاذا نوي يكون التحريم الثابت
 به مباحا لوجود شرطه او يقال المدعي ان ايجاب المباح
 يصلح ان يكون مباحا فلا يعتبر بالمرئى وجد النية هو كسراء
 القريب تلك بصيغته يعني بصيغته مثبتة للملك
 تحريم موصية وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت
 الملك من يلا له والملك في القريب يوجب العتق بالنقص فكان
 الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان
 اليمين ثابتا بموجب لما توقف على النية كالعتق ثبت
 بشراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة
 غلب في الذنوب فصارت اليمين كالحقيقة المبرهنة فتوقف
 على النية ولقائل ان يقول ثبت اليمين لما توقف على
 الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعا وهو ايجاب
 العبادات المستامة وغير موضوع وهو اليمين ولا معنى

موجب الذنوب

وهو الملك
 لا باعتبار ذات الشخص
 بل

للمجم

للمجم سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبت العتق
 فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره والثاني
 ما ذكره شمس الايمنة ان الله يمين مثل والله قال ابن عباس
 رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فله ما غابت الشمس
 حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند
 الاطلاق على النذر عادة فاذا نواها فقد نوي بكل لفظ ما
 هو من معناه فيعمل نية فلا يكون جمعا بين الحقيقة
 والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد فعلى
 هذا يكون قوله على ان اصوم ساءا مسد جواب القسم كما
 يقال كرمك في قولنا بالله ان كرمتي كرمك جواب القسم
 وساء مسد جواب القسم ولقائل ان يقول ان اللام انما
 تحي القسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما ترى قول ابن
 عباس رضي الله عنهما وقد نص على ذلك في كتاب الخو والثالث
 ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب
 المناخر فلاله اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان
 لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل على الشجاعة
 التي هي لازمة للاسد بطريق الاتزام ولا يكون مجازا انما
 المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة
 الموضوع له وليس سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي
 ولكن لان اسم الجمع بينهما في الارادة لانه نوي اليمين ولم ينو
 النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوي اليمين

الشرط

فقط وأما إذا فوهمها فقد تحقق إرادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بإرادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت لا يمنع الجمع في شيء من الصور إذا لم يعتبر إرادة المعنى الحقيقة والأقرب أن يقال كلمة على حقيقة في إيجاب المباح وإيجاب المباح لازم مساوٍ وتحريم المباح وتحريم المباح بمن لا أثر فيهم من الإيجاب بطريق الكناية والكناية تحتاج إلى التنية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لأن التحريم إنما صار مراداً بطريق الكناية من لازم اللفظ بخلاف شراء القريب فإنه ليس بلازم مساوٍ واعتاقه لوجوده بالأثر والهبة وإنما ثبت العتق حكماً شرعياً بإشارة النبي صلى الله عليه وسلم لن يجزئ ولد والد إلا أن يجده مملوكاً فيشرى به فيعتق لا بطريق الكناية فلا يحتاج إلى تنية وطريق الاستعارة أي المجاز الاتصال بين الشئين صورة أو معنى أراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح نسبة الرجل أسداً باعتبار معنى الحيوانية ولا نسبة الأخر والمحوم أسداً لعدم شهرة الأسد كما في نسبة الشجاع أسداً التشابه في معنى الشجاعة والمطرساء تشابههما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل أي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة أي نظير الاتصال الصوري في المحسوس إذ معنى السبب طريقاً إلى المسبب معنى العلة

العلة كونها مثبتة المعلول والمعنيان لا يوجدان في اللفظ والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين السواء والمطر والاتصال في معنى المشرع كيف شرع في محل النصيب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولاً به لا معنى شرع ذلك العقد المشروع نظر المعنى وهو خبر قوله والاتصال أي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تملك بخير بدل يجوز استعارة أحدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما إذا انصرف على الغنى حتى صح الرجوع والاول أي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وأنه يوجب الاستعارة من الطرفين لأن الغرض من العلة هو المعلول فتكون العلة مفتقرة إلى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بل العلة فيكون مفتقرة إليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم التوقف فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشئ إلى نفسه وإلى غيره لأن السبب في الشرعية ما يكون طريقاً إلى شئ من غير أن يضاف إليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف إليه الوجوب والوجود فيكون غير قلنا ليس المراد بالنسب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقاً ومقضيّاً إلى الشئ مطلقاً وهذا المعنى

إذا ذهب للفقر شيئاً لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما صح أحدهما

يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لها حتى اذا قال
 ان اشريت عبدا فهو حر فاشري بنصف عبد فباعه ثم اشري
 النصف الآخر ونوي به الملك اي اذا قال عنيته بالشراء
 الملك هذه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا
 فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوي
 به اي بالملك الشراء يصرف فيها ديانة هذا تنوع
 على جواز الاستعارة من الطرفين وببينة مسبوق معرفة
 حكم المسلمين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة
 الشراء الصحيح فديانة لان العبد لا يعتق اذا اشتراه مسلما
 لان شرط الحث وجد في الناس قبل القبض لا ملك فيه
 قبل فتح البين ولم يقع الجزاء لعدم الحل وفي صورة
 الملك لا يعتق حتى يجمع الملك في ملكه لان القصور
 من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق
 من الوكيل ولا ملك له ويحتمل لشرائه وكيل في قوله
 ان اشريت عبدا فامرأ في طالق فصاع مقصود مطلق
 الشري فيحتمل على وجهين كان مجتمعاً او متفرقا وفي قوله
 ان ملكت عبدا مقصود في العرف الاستغناء بملك العبد
 وهذا انما يكون بصفة الاجتماع حكمي ان ابا بكر الاسخاف
 كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت درس
 هذه المسئلة هل ملكت ما نبيدهم وكان يقول لا نعم يقول له
 هل اشريت بما نبيدهم يقول نعم فيوضح على اصحاب الفرق

واذا نوي من الشراء الملك او من الملك الشراء يصرف فيها
 ديانة قبله لان في الصورة الاولى لا يصرف قضاء تكون
 مقسما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصرف قضاء
 وديانة لان في هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق
 والراد بالديانة انه اذا استفتى فقيمها بحسب ما نوي
 ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوي تخفيفا
 هذا اذا لم يشترط العبد معين ولو اشار اليه بحدث كقوله ان
 اشريت هذا العبد ونوي به الملك وان ملكت هذا العبد
 ونوي به الشراء فاشري بنصفه فباعه ثم اشري النصف
 الآخر فيعتق النصف الباقي في الفصلين لان الاجتماع صفة
 مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة
 في الحاضر لغو كخلف لا يدخل هذه الدلالة تعتبر فيها صفة
 الغرر وتعتبر في غير العينة فان قلت الملك فيما اذا قال
 ان ملكت ونوي به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل
 بالشراء والشراء علة للملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال
 بالعلية والعلولية فلا تجوز الاستعارة قلت كون
 الحكم مختصا بعللة غير شرط في هذا الباب والشرط انقاره
 الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر لا في وهم استعاره والائتم للخص
 في قوله اشريت الاثم حتى ضل عني اي الخمر والائم غير مختص بالائم
 والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في الشرع وان
 اتصال السبب بالسبب وهو ما ينفذ الى الحكم ولا يكون الحكم

مضافا اليه وجودا ودجوا والمراد هنا السبب الذي ليس بعلّة
 بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعلم من ان يكون سببا
 محضا كما تقدم لم يسم محضا كما تقدم او سببا في معنى
 العلة وهو ان تكون علة الحكم مضافا اليه ومن الحكم تلك الرقبة
 فانه علة ملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو
 البيع ولم يصنف الحكم اليه وهو ملك المتعة اليه اتصال
 زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامة
 انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول
 ملك المتعة تبعاً ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان
 قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه
 لا علة لتحلل الواسطة وهو زوال ملك الرقبة ولو قال
 المصنف كالنصف زوال ملك المتعة بالفاظ العتق كان
 اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كالنصف زوال ملك المتعة
 بالفاظ المصنف زوال ملك الرقبة وكان اتصال بثبوت ملك
 المتعة بالفاظ موضوع ملك الرقبة فيجوز اللفظ الموضوع
 ملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح الغنى
 في هذا الموضع بقوله البيع الهبة والتمليك ليس سببا لملك
 المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال
 ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال
 باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف بما ذكرنا
 قريبا من ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح
 علة

استعارة

علة للحكم لان الحكم قبل وجوده ينتفي الى جميع العلل على وجه
 البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق
 بالطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى الطلاق
 يقع باينا وانما اخرج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المحل
 بل متعين للحقيقة اللفظ بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين
 المحل ودون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة
 الفاظ الطلاق العتاق حتى لو قال لامة انت طالق ونوى
 الحرية لا تعتق عندنا وقال السافعي تعتق لتشابه
 الطلاق العتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كل واحد منهما
 للتخلية والارسال واما شرعا فلان كل واحد منهما لازالة
 الملك والبرائة والبروم فيجوز استعارة كل منهما للآخر
 واما قلنا العكس يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال
 وهو انما يتحقق بالافتقار والمستبقت الى السبب لانه فرع
 مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وبثبوت المستبقت من
 الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى
 جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان
 المستبقت مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين
 لكونه بمنزلة العلة كقوله تعال اخبرا اني اراني اعصر
 حرا اي عينا استعير المستبقت وهو الخ لسبب وهو
 العنب لا اختصاص المحل بالعنب فالحاصل ان استعارة
 اللزوم للآزم يجوز كيف كان وبالمستعارة الآزم

صلاحي المحل للوصف الحقيقية

الوصف وهم يستعين بهم

للملزم فانما يجوز اذا كان ساويا له فاذا كان المستحب
يوجد شرط الافتقار من اللازم الى الملزم فتجوز واما
اذا كان اعم منه فلا تصح الاستعارة وفيه نظر لان
يستفرض جواز استعارة العلول للعلو وان كان
اعم منها فان قلت قد روي في القرآن ذكر الحكم واردة السبب
كقوله تعالى اذا تكلمتم المؤمنات اي عقدين والوطى غير مختص
بالعقد قلت الوطى الذي يعقب الطلاق مختص بالعقد
واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي الايضار اليه لا بمسقة
او مجوزة وهي ما يمكن وصوله الان الناس مجرم و
تركه ضير الى الجواز بالاجماع كما اذا حلف لا يأكل من هذا
الخلعة هذا مثال للتعذر والجواز فيه ان لا يأكل غيرها
وان لم يكن لها اثر فتمنعها ولو تكلف اكل من غير الخلعة
لا يحنث في الصحيح او لا يضر قدمه في دار فلان هذا
مثال للمجوزة فان حقيقة وهو وضع القدم حافيا يمكن
لكن الناس مجرم والجواز فيه الدخول فان قلت المحل
في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها
قلت البين اذا دخلت في النوى كانت للمنع فوجب البين
ان يصير ممنوعا بالبين وما لا يكون مأكولا لا يكون
ممنوعا بالبين والمجوز شرعا كالمجوز عادة حتى ينظر
التوكيل بالخصوص الى الجواب مطلقا اي نعم ولا يجاز
بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصوصية على العام

يؤثر

جواز تركه

الاحترار عن

بطريق الضيق

للمجوزة انما هي
ممنوعة بالبين

وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانتكاح والخصوصية
المجوزة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتكون حراما
فلما ياتيه المسلم بنفسه فيصير الى الجواز وهو الجواز حتى
اذا ادعى رجل على آخر القافول المدعى عليه رجلا بالخصوصية
لخاصة المدعى فافر الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ
الالف جاز وعند زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز لانه
ثامر بالخصوصية والاقرار مسالة واذا حلف لا يكلم
هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الصبي
ولو كمل بعد ما كبر يحنث لان هو ان الصبي مسلما كان او
كافرا يمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة البرحة و
لهذا لم يجز عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا
ولا يلزم جواز تسيده لانه مرتبة لبثوث الاسلام بالتسبي
وبدار الاسلام والمجوز شرعا كالمجوز عادة فان قلت
لو حمل على الذات يلزم ترك الترخيم ايضا مادام صبيًا وترك
التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة
دائما وهاجرة المؤمن حرام فوق ثلاثة ايام والتزام
المجاز لاجل الاضرار من واحد منها الزم الثلاثة قلت
الانتفات في امثاله الى مباشرة الخطر قصدا وما يثبت
بالضمني فليس معتبرا لا تربي لو قال لا اكلم هذا الصبي
لا يكون مرتكبًا للمنع عنه وان لزم منه الرجوع على ان
ترك التوقير ينفيك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون

حلفه

عدم

لا زما بقوله هذا الوجه لانه لو قال صبي يتقيد اليه
بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف
لكنها معرفة للمحلف عليه كمن حلف لا يشرب الخمر اليوم تنقد
اليهين وان كان حراما شرعا لصحة الشرب مقصودا
باليهين فيحتمل ان لم يشرب والاصل فيه ان اليهين اذا
انعقدت على موصوف يتقيد بصفته مرفعا كان او
منكرا ان يصلح الوصف ان يكون داعيا الى اليهين كما اذا
حلف لا يأكل طعاما او هذا الرطب فكله بعد اصابته بالاحت
لان الرطوبة مضره وان لم يصلح كما اذا حلف لا يأكل من
لحم هذا الحمل يحتمل اذا اكل من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع
منه فلم يصلح ان يتقيد اليهين به اذا عرف هذا فنقول
كان الواجب ان يتقيد فيما يخفى فيه بوصف الصبا فظنة
السفد فيصلح ان يكون داعيا الى اليهين لكنه لم يتقيد لمخ
رج ان الصبي شرعا واذا كانت الحقيقة مستعلة اي غير
مجموعه شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعلة للبنا كلمة
التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن استعمالا والمجاز
متعارفا اي متباينا الى الهم في العرف او معناه يكون استعمال
الكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى عند الحقيقة
لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لما يعنى عندها المجاز
اولي بالالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة
وصاحبا في قوله تعا فاقروا ما يتسر من القرآن فان له حقيقة

صفحة

لان الصبا

يست

مستعلة

مستعلة وهو ما يطلق عليه اسم القرآن ومجازا متعارفا وهو
ما يستحق قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة في الصلوة بآية
قصيرة وجوزها بآية طويلة ولما قيل ان يقول ينبغي علي
اصل ان تجوز ما دون الآية واصلها متقوض بما اذا حلف
لا بقراءة القرآن يحتمل بقراءة آية قصيرة اجماعا كما اذا حلف
لا يأكل من هذه الخنطة او لا يشرب من هذه الفرات فعند
يحتمل باكل عين الخنطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف
في قوله تعا فشربوها منه اي كبرعوا فلا يحتمل باكل الخبز و
الشرب من الاواني المتخذة من الفرات فعندها يحتمل باكل
ما يتخذ منها كما يحتمل باكل عينها وبالاغتراف من الفرات
كما يحتمل بالكرع لانه مجاز عن اكل ما تحويه الخنطة وعن
شرب ما يجاوز الفرات وهو مجموع يتناول كليهما فان
قلت فعلى هذا يلزم ان يحتمل باكل السويق عندها الوجه
اكل ما تحويه الخنطة قلت السويق جنس آخر غير جنس الدقيق
عندها ولهذا جوز ابيع الدقيق بالسويق متفاضلا
فلا يحتمل كذا ذكر شمس الآيت ومن هذا عرف ان قاله
بعض الشراح وعند محمد يحتمل باكل ما يتخذ من الخنطة
كما الخبز والسويق وخوها ليس صحيح ولو شرب من
يشعب من الفرات لا يحتمل لان ماء الفرات انقطع منه
بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من هذا خراخذ
من الفرات بكرع او بآناء يحتمل بالاتفاق لانه عقد بمنه

يؤخذ

على الماء الفرات وهذا الماء ماؤه وأن تحول إلى نهر آخر هذا
الخلافا فيما إذا لم ينو شيئا فان نوي الحقيقة يقع على
نوي اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال
فالحقيقة الحقيقة اتفاقا وهذا أي الاختلاف المذكور
بناء على أصل آخر يختلف فيه وهو أن الخلفية أي كون
المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عند أي بان صار التكلم
بلفظ هذا ابني إذا أريد به المجاز وهو الخربة خلفا عن التكلم
بلفظ هذا ابني إذا أريد به الحقيقة وهو البناء لأن الحقيقة
والمجاز من أوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم أولى
وعندها في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني
حقيقة في الحكم أي في حكمه المجازي أي خلف عن حكمه الحقيقي
لأن الحكم هو المقصود فجعل خلفا في المقصود أولى وبعض
الشراح فسروا بان لفظ هذا ابني إذا أريد به الحرية
خلف عن هذا آخر أي قائم مقامه وهذا التفسير صحيح
المعنى لكن التفسير الأول الباق بقوله المقام لأن المجاز خلف
عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر والخلاف إلا في جهة
الخلفية فعلى كلا الذهبين الأصل هذا ابني والخلاف في
الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان
المراد أن هذا ابني خلف عن هذا آخر فيكون الخلاف في
الأصل والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغني النص
القولاني هذا غير صحيح لأن حكم الأصل وهو الحرية التي ثبت

القولاني
المصور

بهذا

بهذا آخر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الأصغر
سنا منه فيلزم أن يثبت العنق عندها الوجود شرط المجاز
وهو تصور الأصل والأمر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله العبد
وهو أي العبد كرسا منه أي المولى هذا ابني فعنده
يعتق لأن شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصور
من حيث التكلم لأن قوله لأن قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح
لأنه مبتدأ خبر ولا تعذر من حيث الحقيقة تعين المجاز
ذكر الملزوم وإرادة اللازم وهو الحرية وعندها لا يعنى
لأنه لا بد أن يكون الأصل في مخرجه صحيحا موحيا للحكم
وهذا الكلام غير منعقد لا يجاب الحكم أصلا فيلغوا لغوس
لأنه منعقد الحكم الأصلي وهو البر لا استحالة لم منعقد
الحكم الخلفي وهو الكفار وتعاين أن يقول يستقص هذا
الأصل على قول أبي يوسف بمسألة الكوز وهو إذا خلف
ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولأما فيه فانه قال بانقضاء
اليمن ثم ليظهر أثره في حواله خلف وهو الكفارة مع
أن الأصل وهو البر مستحيل في أصل الخلاف أنه إذا لم يعمل
لفظا وأريد به المعنى المجازي هل يشترط إمكان المعنى
الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندها يشترط حيث امتنع
المعنى الحقيقي لا يصح المجاز عنده لا بل يكفي صحة اللفظ
من حيث العربية وجهه بنا ما سبق على هذا الأصل أن الخلفية
لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لأن المجاز

موجبه الحقيقي

لا يراحمه الحقيقة المستعملة صارت أولى من المجاز المتعارف
وعندها كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار
الحكم وحكم المجاز راجح لأنه التواضع والأول فائدة
فان قلت يرد على قول الخليفة قوله بعد هذه بنتي لا يعق
عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذا ثبتت بسبب المحبة كالنوة
قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق نقوله هذه بنتي حكم
المحبة بحجة البنية وهذه الذات ليست محل التملك المحبة
فاضافتها اليه كإضافة العتق الى المجاز لعدم المحبة فلو
لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المستحق يتعلق
الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمستحق
ولا يجزى بالمشار اليه كمن لو باع فصا على انه ياقوت احمر
فاذا هو صغر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر
انه زجاج لا ينعقد لعدم المستحق والذكر والانثى جنسان
فيتعلق الحكم بالمستحق وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام
في المعدوم وقد يعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كانت
الحكم متناعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معدومة
النسب وتولد مثله او اكبر سنانه حتى لا تقع المحبة
بذلك ابدل أي سواد اصتر على هذا القول واكذب نفسه
الا انه اذا اصتر على ذلك يفرق القاض بينه والان المحبة
ثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظاهرا لا يمنع حقها
في الجماع فيجب التفريق كما في الحب والعنة اما تعذر

الحقيقة

الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنانه فظاهر واما في التي
تولد مثله فلان التفرع يكذب لا يشتهر من الغير واما تعذر
المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي هو التحريم
الذي يقتضي بطلان النكاح من اوله لان البنية اذا ثبتت
تظهر المحبة من الاصل وليس في مسند ابانة والذي في مسند
اثبات تحريمه يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا
من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح قيد بقوله معدوم
النسب لانها لو كانت بمحمولة النسب بينهما وينت
النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في المحمولة كذلك حتى لا يحرم
لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق القدر
اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول
واما وضع المسئلة في معرفة النسب لان تعذر العمل
بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ من بيان
الحقيقة والمجاز شرع في ترك به الحقيقة وذلك خمسة
بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالتدبير بالصلوة و
الحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله عليه السلام واذا
كان صابا فليصل اي ليديع ثم نقلت الى الاركان العمدة
واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصل
محمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقلت الى مكة للشك
العرف وبالدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل
الحرام بحث باحل لحم السمك وعندنا ان يحنث لانه لحم

بما انه اذا ثبت التحريم بهذا
اللفظ لا يحل ان يثبت التحريم
الذي يقتضي صحة النكاح السابق
او التحريم الذي يقتضي بطلان
النكاح لانه لو قال البنية معدوم
النسب بهذه بنتي يكون تعذرا
ان التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي
صحة النكاح السابق ولو كان حقا
معدوم النسب مع حقوق النكاح
الطلاق وذاك
بما ان
بنت
عادت ونظروا سابقا
بل حقيقة ترك
لان هذا
بطلان النكاح
الذي هو صواب
انما هو
الى القصد
حقيقة ولم يرد في هذه
تسكوا في ذلك بالعرف لان لم
42

التمسك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وابعده لاسيما
 لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليقين وذهب
 في الاسلام ومتابعوه الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم
 التمسك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان
 اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال اللحم القتال
 اذا اشتد ثم يستعمل اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار
 تولده من الدم وليس لغيره دم والا على في المساء
 وشرط ذبحه لحية قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع
 كونه مأخوذا عما ذكر لان قولهم اللحم القتال انما هو لكثرة
 اللحم بكثرة القتل فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة
 الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم التمسك مخصوصا
 بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم التمسك وليس
 كذلك لان الله تعالى ساء لحما في قوله تعالى ومن كل
 تأكلون لحما طرا ياربكم ان يقال المراد من كونه مأخوذا
 ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة
 الذوق ان فان ل ح مركبة تركبت مع تأدية
 معنى الشدة والقوة من ذلك المحمة الواقعة العظيمة
 ولحم القتال ولحم الجرح للبرء والملاح يتقوى الطعام
 به ولو اكل لحم الادعي والخنزير يحنت على الطريق ولا يحنت
 نظر الى العرف وقوله كل ملوك حمر لا يتناول الكاتب
 ولا يعتق لان الكاتب كالحريه كان ملوكا من وجه

الذي هو أقوى
 في الحيوان

كما يمكن ان يكون من التماسك
 في الحقيقة من غير قبح ما يعتد به
 انفسان وضربا كثر
 بقوله لا يمكن ان يكون

وجه ولا يتناول الملوك المطلق المنصرف الى العامل ويتناول
 المدير وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص
 وعكسه اي عكس كوننا من المسلمين الحلف باكل الفاكهة
 من حلف لا باكل الفاكهة فاكل الزمان والربط العنب لا يحنت
 عند الحريفة لان في هذه الثلاثة كمالا في معنى التمسك لانت
 الفاكهة اسم لا يتنعم ويتلذذ به زيادة على ما يقع به قوام
 البدن فتكون الفاكهة اسما لها هو تابع وهذه الثلاثة
 يحصل لها زيادة قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا
 تدخل في الفاكهة فان قلت كيف دخلت الطائر تحت اسم السارق
 مع ان في فعل الطائر وصفا زائدا وهو لاخذ من القبطان
 قلنا المعنى الزائد في الطائر غير مناف للسرقة بل مكملة لها كالتصريح
 وانتم فانها مكملة لان معنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة
 والزيادة في هذه الثلاثة وهو كونه غذاء مناف للتمسك
 لان الغذاء مقصود والتمسك امر زائد غير مقصود فيكون
 معبر المعنى التبعية وعندها يحنت باكلها لان الفاكهة
 ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها
 عند الحلف يحنت اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق
 الكلام يعنى بترك الحقيقة بقرينة لفظة التحنت بها
 سابقة او متأخرة الا ان السياق بالياء بنقطتين من
 تحت كثر استعمالا في التأخر كقوله طلق امرأتى فانه يدل على
 التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا

لأن هذا الكلام إنما يقال عند زيادة أظهار عجز المخاطب عن
 الفعل الذي قرن به فيكون التبريح مجازاً وبالدلالة معنى
 يرجع إلى المتكلم يعني إلى حالة تسمى بين الفور كالوقوع للأمر
 حين قامت لتخرج أن خرجت فانت طالق أنه يقع على
 تلك الخرجة كورجعت ثم خرجت لا تطلق الفور ما خوة
 من فور أن القدر سميت الحالة التي لا يثبت فيها بهذا
 الاسم باعتبار فور أن الغضب نظيره قوله والله لا تغذي
 جواباً لمن دعاه إلى الغداء وهو يفتح الغين طعام يؤكل في
 الغداة والتغذي عبارة عن كل مترادف يقصد به الشبع
 ولهذا لا يثبت في يمينه لا يتغذى حتى يأكل أكثر من نصف
 شبعه فإن حقيقة قوله لا تغذي العموم إلا أنها تركت
 بدلالة حال التكلم لأنه أخرج الكلام مخرج جواب
 الداعي فإنه دعاه إلى الغداء الذي بين يديه فيستفيد به
 وبدلالة في محل الكلام لقوله صلى الله عليه وسلم أنما
 الأعمال بالنيات ورفع عن متى الخطأ والنيان هذا
 هو النوع الخاص من أنواع ما يترك به الحقيقة فإن هذا
 الكلام يقتضيه أن لا يوجد عمل بلا نية وإن لا يوجد خطأ
 ونيان وقد نرى العمل بلا نية والخطأ والنيان واقعان
 في الآلة كثيراً فنعلم أن حقيقة غير مرادة فيجعل على الجواز
 ويراد حكم الأعمال وحكم الخطأ والحكم نوعان حكم الدنيا
 وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الأعمال

الكلام

يظهر في الطحاوي
 اسم الشيء على وجهه

المفتقر

المفتقر إلى النية والائتم في الأفعال المحرمة والنوعان مختلفان
 إذ مبنى الصحة وجود الأركان والشرايط ومبنى الفساد عدمها
 ومبنى الثواب خلوص النية والائتم عنده الأثر أن من صلى وفي
 ثوبه نجس لا يدرى لا يجوز صلواته لفقد شرطها ولكن له ثواب
 لخلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلواته وليس ثواب
 لفساد اعتقاده فيكون مشتركاً بينهما فلا يصح احتجاج
 الشافعي رحمه الله به علينا في اشتراط النية في الوضوء
 وفي عدم فساد الصوم بالخطأ لأن أرادة المغنين جميعاً
 غير جائزة أما عندنا فلا لأن المشرك لا عموم له وأما عند
 فلان المجاز لا عموم له فحمل أبو حنيفة على الثواب لكونه
 باقياً على عمومته إذا لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة
 فإنها قد تكون بدون النية كالبيع والتكاح وحمل الشافعي
 على الصحة والفساد لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث
 لبيان الحلال والحرام ولقائل أن يقول لا نسلم أن الحكم مشترك
 بل هو عام معنوي كالشيء لأن حكم العمل هو الأثر الثابت به
 فيستأول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي
 على ما سبق ولو سلم فلا أن يقول هذا الحديث من قبيل
 المحذوف لا المجاز وأن يقول عدم بقاء الأعمال على العموم
 مشترك الأثر أم إذا لا بد عندكم من تخصيصها بالأعمال
 التي هي محل الثواب فتخصيصه عند غير البيع والتكاح
 مما لا يفتقر إلى النية بالإجماع فإن قلت لو كان المراد

فخصص

حكم الآخرة لا ينبغي لقوله عليه السلام عن أمي فائدة أعدم
 المؤاخذه في الآخرة نعم جميع الأمم أذلا يجوز في الحكمة
 المؤاخذه قلت ذلك من هيب العترة فاما عند أهل
 السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبرنا ربنا
 لا تؤاخذنا ان نسبنا او اخطانا فلو لم يجز في الحكمة
 المؤاخذه بها لكان معنى الدعاء ربنا لا تجز علينا اي
 لا تظلم بالمؤاخذه فيها وفساده ظاهر على ان قدريم
 قوله عن أمي يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المؤاخذه طلقا
 في الآخرة لما قدم من كان بحر البلاغة شجة من أمي
 صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وازواجه وجميع
 صحابته والتخريم المضاف الى الاعيان كالحجارت في
 قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية والخبر في قوله عليه
 السلام حرمت الخ يعنيها حقيقة عندنا كالتخريم
 المضاف الى الفعل فيوصف المحل أولا بالحرم ثم ثبت حرم
 الفعل بناء عليه خلافا لبعض وهم اصحابنا
 العراقيون والعترة فانهم قالوا المراد منه تخريم
 الفعل لا غير وقال قوم من العترة انه يحمل لا يصح
 الاحتجاج به لان التخريم هو المنع والمكلف انما
 صار منوعا عما هو مقدرة ولا قدرة لنا على الاعتدال
 فلا بد من اضااف فعل خذ من احوال الخطاب واضاف
 جميع الافعال مستجبل وليس ارضا بعضها اولى من الآخر
 فبقي

لا

فبقي مجلا واحتج الفريق الثاني بالعرف قالوا من عرف اللغة
 يتبادر في ذهنه عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء او الطعام
 الى ان المراد منه تخريم الفعل المقصود منه وهو الواجب في الاول
 والاخر في الثاني ولكننا نقول التخريم اذا اضيف الى العين
 كان ذلك ما عدا على انه خرج عن ان يكون محلا للفعل وهذا
 كالشيخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن
 اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه
 فاضافة التخريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى
 للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح ويصل بما ذكرنا اي
 بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معاني
 والاطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب
 لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرها وحروف
 العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء يباين الحروف استطرادا
 لمناسبة حكمها حكم الحروف وجب انصافا بما ذكرنا انها تارة
 تستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غير
 ذلك فيكون مجازا قالوا ولطلق العطف اي لطلق
 الجمع من غير تعرض لقارنية كازعم بعض اصحابنا
 انها المقارنة على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله و
 لا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين
 بقوله تعالى اركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود
 بلا خلاف فاده حرف الواو فنقول حرف الواو لو كان

حرف المعاني

الواو

مفيد للترتيب الصحيح ان يقال جاء في زيد وعمر قبله ولان
 للترتيب ولو كان الواو ايضا لم يحصل التكرار وهو خلاف
 الاصل وما ذكره معارض بقوله تعا واسجني واركي
 وفي قوله لغير الوطوء ان دخلت الدار وانت طالق وطالق
 وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة
 هذا اشار الى الحق ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب
 عند والمقارنة عندها بدليل هذه المسئلة المذكورة
 في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عند لوقع جملة كما
 تعلق ولو لم تكن المقارنة عندها لوقع الاول ولغا
 الثاني والثالث لان موجب هذا الكلام الافراق فلا يتغير
 بالواو يعني ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من كونه
 المطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة
 والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفترقة
 الى الكلمة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث
 بداسطين فاذا تعلق بهذا الترتيب نزلن كذلك
 عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث
 لم يبق للثاني والثالث محل وقالوا سجدوا لاجتماع المحي
 اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه متعلقين
 بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة
 جزء بغير شرط فيصير يتم به الاول وهو الشرط بشرط فيه
 الثانية ولان تساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق
 بالشرط

بالشرط بقعن جملة اذ ليس بين الاجزئية ما يوجب صحة
 الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا
 اخره يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في
 اخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء
 فيتعلق الاجزئية المتوقفة دفعة واحدة بالاسلام واجب
 التقويم الى قوله او اورد على قوله اسكالا بانه اثبت التعاقب
 في ازمة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع و
 انما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرقا ازمة الوقوع
 كتم ولم يوجد وان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له
 صلاحية ان يتبع طلاقا عند وجود الشرط فماله بكن طلاقا
 في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق
 الموصوف فكان العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب
 تفرقا ازمة الوقوع واذا قال لغير الوطوء انت طالق وطالق
 وطالق اثباتين بواحدة هذه المسئلة توهم ان الواو
 للترتيب عند علمائنا والايقاع الثلاث كما ذهب اليه الشافعي
 في المذموم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فزال
 الوهم بقوله لان الاول وقع التكم اي قبل الفراغ عن
 التكم بالثاني فسقطت ولاية لغوات محل التصرف لانها
 غير موطوءة فلغا الثاني والثالث لهذا لان الواو للترتيب
 لا يقال قد تغير هنا صدر الكلام باخره لانه ثبت به الحق
 الغلبة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول

ايضا

آخر ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم
 آخره الحرمة الغليظة وظاهرا رافع للقيد فيكون مؤكدا واذا
 روج فصولي اثنين من رجل بعقد وبعقدتين بغير
 اذن مولاها وبغير اذن الزوج وقبل الفصولي الآخر
 صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقص
 احدهما انتقض وان اجاز تزويج على اجازة الآخر قبلت بقوله
 قبل الاخر لان الفصولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح
 كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير مولاها خلافا لابي يوسف
 وفي النهاية هذا اذا تكلم الفصولي بكلام واحد وان تكلم
 بكلايين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه
 يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بها
 العطف بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة ثمهم ان
 الواو للترتيب لو كان الواو لطلق الجمع لصار كانه قال
 اعتقها وبقي نكاحها فانه بقوله انما بطل نكاح الثانية
 لان عتق الاولى يبطل بحكمة الوقف في حق الثانية حتى لا
 يلحقه الاجازة لانه لا حل لامة في مقابلة الحق حتى يعي
 تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا
 يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بايذاء النكاح
 لان مكان راجعا الى المحل فالابناء والبقاء فيه سواء
 والامة ليست بمحل للنكاح منقضية الى الحق فكذا حال التوقف
 ولزوم العقد من جانب المولى اسقوط حقه بالاعتاق

من اجازة المولى في نكاحه
 من اجازة المولى في نكاحه

ولنايل

ولنايل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة
 على الحق لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراه
 بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحق الا النكاح التام
 اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة
 والحجاز ولا تنقضي عن هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع
 بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معني المشترك
 فيه ولو اعتق احدها بعينها ثم بلغ المولى النكاح
 فاجاز نكاح الامة لم يجوز لان المولى باعتاق احدها
 نقض نكاح الاخر ولو اعتقها بكلام مفصول فاجاز
 الزوج نكاحها او نكاح واحدة منها جاز نكاح المعتقة
 او لانه الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية ويبطل
 نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا
 اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في
 عقدين فان كان مولى الامة واحدا فالحكم كما ذكرنا
 وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالتعاقد
 على حالهما فانيها اجاز جاز لانها لو انشأ العقد واحدها
 حرة والاخر امة توقفا لانه لا تضاييق في التوقف
 واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلافه اذا كان
 المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يبصر اذا نكح الثانية
 وانه سبيل منه وان اجازها جاز نكاح المعتقة الاولى
 ولو اعتقها المولى بلفظ واحد بان قال اعتقها لا يبطل نكاح

مولى الامة

واحدة منها لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقابل
 ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك اذا اعتق
 احدها وسكت ثم اعتق الاخر وقوله بغير ذن الزوج
 ولا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة
 المسئلة ولم يقيد بها به فبطل الثاني اي نكاح الامة
 الثانية قبل التكلم بعقدها واذا ازوج رجلا اختين
 في عقدتين قديبه لانه لو زوجها في عقد واحد لا يعتد
 بحال بغير ذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج
 فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان
 كما اذا اجازها معا بان قال اجزت نكاحها وان اجازها
 متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد ذلك اجزت
 نكاح هذه بطل النكاح الثاني هذه المسئلة مره
 ان الواو للمفارقة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام
 يتوقف على اخذ اذا كان في آخر ما يغير اوله هذا على قوله
 بطلا يعني صدر الكلام يقتضيه جواز النكاح وفي آخره
 ما يغيره لان جواز النكاح الثاني بني في جواز النكاح
 الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا
 وانما صح النكاح الاول اذا اجازها متفرقا يتوقف صدر الكلام
 على اخذ الثاني الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام
 متوقف على اخذ اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده و
 بطلانها من هذا التعديل لان الواو وقد يكون الواو

يقضي الفارغة صح

القبل

الحال

للمال بقوله لعبد اذ الى الفأوانت حر لم يحسن العطف
 ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية
 خبرية وبينهما حال الانقطاع واذا كان الواو للحال والحال
 مشروطا لكونها مقيدة كما شرطت لعلقة الحرية بالاداء
 حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال
 شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا
 وجنثه يلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب
 اي كن حرا وانت مؤد الى الفأوانت عرض عليه بان القلب
 لا يقع الا في كلام المهر المتقين وهذا الكلام يصدر
 من غيرهم او هي حال مقدرة اي اذ الى الفأوانت مقدرة للحرية
 في حال الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الام
 اي اذ الى الفأوانت حر واعترض عليه بان كونها قائمة
 مقام جواب الامر يخرج اصطلاح من عنده فلا يلتفت
 اليه فلو كان معنى الكلام اذ الى الفأوانت حر لم يبق
 الواو للحال ولا منافاة فيها او يقال الحرية حال الاداء والحال
 وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فللمحرمة يتأخر
 عن الاداء وقد تكون الواو لعطف الجملة فلا يجب به
 المشاركة في الخبر كقوله طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق
 الثانية واحدة لان الشك في الخبر انما كانت للافتقار
 واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشك وكذا في قولها
 طلقه وكذا في هذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب

تنى عليها اذا طلعتا عند ابي حنيفة لان الواو العطف حقيقة
 والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى العاوضة
 لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد
 حتى ان الكرام يستنعون عن العوض في الطلاق وهو بعض المالكات
 الى الله تعالى بغير عوض فكيف بالعوض واذا دخل العوض
 في الطلاق صار مينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه
 قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار مينا ولا يصح
 رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا لا يصلح
 فلا يصلح ان تكون مغيرة لحقيقة العطف وذكر في شرح
 المغنى فيه بحث لا ناسكنا ان المعاوضة في الطلاق
 عارض ولكن تنعين ارادتها بقربنية ذكر الالف بمقابلة
 الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين
 والحمل على الجواز اولى من الالف الى هذا كلامه ويمكن ان
 يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين بشرط عند
 كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام متبعا
 من حيث المعنى يصح العطف وهما كذلك لان قولها
 ولك الالف وعد منها آياه بالالف وعد المالك في مقابلة الطلاق
 مناسب شروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا
 انها اى الواو للحال فيصير طابولا يعنى يصير وجوب
 الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة
 والمخلع عقد معاوضة فصارتها قالت طلقت في حال كون

الالف

الالف على فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك
 الشرط فيجب الالف حينئذ والفاء للوصل والتعقيب فيترتب
 على العطف عليه بزمان وان لطف اى قل ذلك الزمان
 بحيث لا يدرك اذ لولم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال
 ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط
 ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولودخلت
 الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل
 الفاء في احكام العطف لان الاحكام مترتبة على علها
 فاذا قال بعثت هذا العبد بكرا وقال الاخر فهو حر انه
 قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب
 الايجاب وهو الترتيب ولا يرتب العتق على الايجاب
 الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر
 لا يكون قبول للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله
 وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية النابتة قبل
 الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت
 القبول بالشك وتدخل الفاء على العطف اذا كانت ما يردوم
 لانها لو كانت دائمة لمكانت في حالة الدوام متراخية على ابتداء
 الحكم كما يقال اشترى فلان قال الغوث اى المغيب باعتبار
 ان الغوث بعد ابتداء الاشارة فان قلت اتيان الغوث
 قد يردوم وقد لا يردوم فلا يجوز بنا الحكم على الاحتمال قلت
 لان سلم هذا بل بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت

العطف
 فيترتب

منك

دوامه لان العلم عارض ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء
الداخل على العلة والغوث الدائم ليس بعلة للبشار بل
الغوث في ابتداء وجوده علة للبشار لا الغوث الدائم
لان البشار لا يدوم لان البشارة اسم لا يبراد خبرها
حق ليس عند الخبر بخبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون
من القلب فيكون العلة انك الغوث فابشر فلا يحتاج
اذا الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر الا من النصيح
لقوله اذ الى الفاء فانت حر اجماعا الى الفاء لانك حريص
للحال فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر
على معنى ان اديت الى الفاء فانت حر قلت لان فيه اضرار
الشرط والاضار خلاف الاصل اذ اصح الكلام بدونه فان
قلت دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل قلت
العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فتكون محلا للفاء
من وجه ولقائل ان يقول الاضار وان كان خلاف
الاصل فبغيره على حقيقة الفاء من كل وجه فيبغى ان يكون
هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر
جواب الامر لان الامر انما يتحقق الجواب بتقدير ان وكلمة
ان تجعل الماضى بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة
على الشئ بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة واما اذا
كانت مقدرة فلا تقول ان تاهتني كرهتك فلا تقول
اتيتني كرهتك فكذلك الجملة الاسمية تقول ان تاهتني فانت

الدالة

مكرم

مكرم ولا تقول اتيتني فانت مكرم وتستعار الفاء بمعنى
الواو في قوله له على درهم فدرهم حتى لزومه درهمان لان
الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الزم
في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا فيشار إليها
في نفس العطف ويصرف الترتيب الى الوجوب فكانه قال
وجب درهم ويعد آخر وقال الشافعي لزومه درهم واحد
لانه لا تغدو الحقيقة ولم يكن صرفه الى الترتيب في
الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا لا يتصور
اذا لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينقل
لا محالة حل على ان يكون الثاني كلاما مبتدئا لا كيد فانه قال
درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء
من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بتي معنى العطف
وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاضرار وتم
للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه منزلة
بمؤلة ما لو سكنت ثم استأنف يعني بمؤلة الاستئناف
بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة
الله يحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي في التكلم
ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم تراخيا كان التكلم تراخيا
تقديرا وعندها التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لغة
معنى العطف لان العطف لا يصلح مع الانفصال
والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيسبغ الاتصال

وتم

من حيث التكلم والحكم لان التراخي
في الحكم مع عدم التراخي صحيح

نظام اعادة الحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف
غير المدخول بها انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار عند
يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق
وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم وبلغوا
ما بعد عدم المحل فان قلت هل يتوقف صدق الكلام على
آخيه لوجود الغير قلت شرط التوقف اتصال اول الكلام باخره
ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع
الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد
الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا تقع الطلقة
الثانية والثالثة سواء كانت مدخول بها او لا لان ثم
ينزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق
ثم قال بعد سكتة طالق هناك يكون لغوا لعدم المبتدأ
قلت بضم المبتدأ بلا لالة العطف ليصح كلامه فيصير
قال ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو محتاج الى المبتدأ
يحتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ ليس احتياجه
الى الشرط لانه لو لم يضر المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط
وقالا بتعلق جميعا يعني بتعلق الكل في المدخول بها
وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط واخر وتبين على الترتيب

عند

ثم طالق

نحوها

عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت
مدخول بها تطلق ثلاثا والآن تطلق واحدة قد يقوله لغير
المدخول بها وقدم الجزاء لانه لو قال للمدخول بها وقيل ثم
المجوز فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقها
بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار
فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان
قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث
وفي قوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها
خبرتها فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير
اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندها وقال
الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث ولكننا نقول استعبر
ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى
وهي قوله عليه السلام فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن
يمينه واجرا الامر على الحقيقة يعني الامر بالتكفير يقع
على الحقيقة في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث
بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل حقيقة الامر و
ترك حقيقة ثم فيما ذكرنا عمل حقيقة ثم وترك
حقيقة الامر فلم يترجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا
من الرواية مشهور والمشهد اولى كذا في جامع
الاسرار ولشئ شئنا فيما ذكرنا ترك الحقيقة
من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبت

ترك الحقيقة من وجهين وهما احل الامر على الاباحة و
ترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز
بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء
وهو اقرب اليه قلت لان الفاء بوجي الترتيب فلا يحصل
الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز
كيف كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز وكيف
ما كان لا ينبغي الامر على حقيقة فيفوت المقصود وب
لأبواب ما بعد والاعراض عما قبله الضمير ان المجرور ان
راجعان الى بل على سبيل التدارك للغلط نقول جاء في
زيد بل عمرو اثبت اولي المجرور ثم اعرضت عنه و
اثبت لعمرو وقد يدخل عليه كلمة لا تأكيد للثبوت الذي
تضمنه بل نقول جاء في زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب
اذا كان المصدر محتملا وان كان لا محتملا صار للعطف
المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأته
المعطوفه انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك
ابطال الاول وهو المطلق الواحدة فيقعان اي
الثنتان ايضا بخلاف انه على الف فهم بل الفات
فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلاثة وعند
يلزمه زفر ثلاثة آلاف قياسا على الطلاق وجد الاستحسان
ان الطلاق انشاء لا يحتمل التذكير والافراد اخبار
يحتمل قبل المرأة بالمعطوفه لانه لو قال لغير المعطوفه انت
طالق

وبل

طالق

طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة فقط لعدم المحلية بعد
وقوع الواحدة هذا اذا تجزأ اما اذا علق وقال ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلاث عند الدخول
فلو قال وثنيتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف
على وجه التقدير فلما وقع الاول وبانت انتفت المحلية
وبل للعطف على وجه الابطال وكان من قضيته اتصاله
بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس بعده
ذلك ولكن وسعد اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف
المحل بعد فيثبت ما في وسعد فصارت كانه قال بل انت طالق
ثنيتين ان دخلت الدار فصارت كانه بمنزلة يمينين وليست
احدهما اول من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط ولكن
للاستدراك اي لازالة الوهم الثاني من الكلام السابق
كنقولكم رايت زيدا لكن عمرو فلما قلت ما رايت زيدا توهم
واحد ان عمرو غير مرئي ايضا فارتكبت لكن هذا الوهم
بعد التثنية خاصة هذا اذا عطف مفعول على مفعول واما اذا
عطف جملة على جملة يقع لكن بعد التثنية والاثبات كبل
غير ان العطف به هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من
قوله ولكن للاستدراك تقديم لكن للعطف بطريق الاستدراك
بشيء التثنية لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند انساق
الكلام اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان
يكون الكلام متصلا ببعضه لبعض غير منفصل ليتحقق العطف

الثاني

ولكن ما في وسعد اثبات الثاني بشرط على حدة
لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت
ما في وسعد فصارت

والثاني ان يكون محل الانبات غير محل النفي لمكان الجمع بينهما
ولا يناقض آخر الكلام اوله والافهم ستانف اي ان لم يثبت
الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مقطوعا
عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي
في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر
فان وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام
متسقا فيجعل النفي متعلقا بالانبات على معنى تحويل الملك
من القرلة الاول الى القرلة الثاني ويكون العبد للقرلة الثاني
ويكون قوله ولكنه بيانا بانه نفي العبد من نفسه الى الثاني
لانه نفي نفي مطلقا وان فصل قوله ولكنه لفلان كان ذلك
رعا للاقرار ونفي الملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل
الى الثاني فلا يشق الكلام فرجع العبد الى المقر ولا يتنع
قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه حينئذ يكون بشهادة فرد
وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفي الملك
عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير
لاخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكن
فلان بيان تغيير لذكر النفي لان ظاهر كلامه ان النفي
تكذيب لاقرار ورد الملك الى المقر وان كان محتملا
لان يكون نفي الملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان
يكون العبد معروفا بكونه لزبد ثم وقع في يد المقر فاقرانه
لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في

الحقيقة

الحقيقة لعرو فيكون قوله لكن لعرو بيان تغيير ومعرفة
في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت
حكمها لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الاخر اعلم ان
مسئلة الاقرار لا يصلح مثالا لان بحثنا في كون الحقيقة و
المذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف
المستبهة الا انه لما كانا مشاركين في الاستدراك متساويين
في الحكم اورد بها في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني
ما ذكره القائل كلاما اذا تزوجت بغير ذن **سواء**
بما به درهم فقال المولى لا اجبر النكاح ولكن اجبره
بما به وخمسين ان هذا نسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل
لكن مبتدأ يعني جعل لكن لا ابتداء النكاح بعد الانفساخ
لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله لا اجبره وابانه
بعينه فيكونان متضادين والتضاد يبطل للاتساق
فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت انه نفي فعل و
اثباته لان النكاح بما به غير النكاح بما به وخمسين قلت
لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح لان الزيد انما جاز
بنفي المال وفساده ولو قال المولى اجرت النكاح ان زدت
خمسين درهما فقال زدت جاز النكاح الاول والاخر
المذكورين فان كانا مفردين تفيد بنبوت الحكم لاحدهما
وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما اعلم ان يكون
او موضوعة لاحد المذكورين مختار خمس الاجتهاد وفي الاسلام

لا نسلم

واف

والله ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقرير وجماعة
من النحويين انها موضوعة في الجزم للشك فاذا قلت رأيت
زيدا او عمر اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك
وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت
في معرفة ذلك حتى احتمل ~~ان يكون كل واحد منهما~~ ان يكون
هو المرئي وان لا يكون وفي غير الجزم موضوعة للتخيير او
الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ وذلك
انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لا يثبت الحكم ابتداء
وجه قول في الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في
المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام
وضع للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا
بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلنا لفظ
الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر الزاد
خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا كقول احدهما حر وكون
اولا حر المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها
لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر
وهذا الكلام انشاء اي انشاء للشيء بخلاف الخبر اي بصلح
ان يكون خيرا او شررا سابقة فاذا لم يكن الخيرة بالجمهور
سابقة جعل انشاء احتراز عن الكذب فصا انشاء شررا
واخبارا حقيقة فوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء
شرعا او جبا اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع

هذا

هذا العتق في ايتها شاء ومن حيث انه اخبار لغة او جبا
ويكون اخبارا بالجمهور افعليه ان يظهر في الواقع والاشارة
بقوله على احتمال انه اي اختيار المولى ايقاع العتق في ايتها
شاء بيان اي اظهر في الواقع يعني لا يكون لان يعين
العتق في ايتها شاء بل وجب عليه ان يعين العتق في الذي وقع
اذا تذكر وجعل البيان انشاء من وجه فنحن اوصلا جنة
الحل عند البيان حتى مات احدها فقال اردت الميت
لا يصرف ويتعين المحي للعتق واظهارا من وجه فيجبر
على البيان ولو كان انشاء محض لم يجبر اذا لم لا يجبر على انشاء
العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بها في الاحكام باعتبار
جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت
وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه على هذا
لو قال ذلك لعبد بن قينة احدهما الف وقينة الاخر مائة
ثم مرض وبقي العتق في كنية القينة يصح ويعبر من جميع المال
فاعبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الوارثة
كالمعاتب فاذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت
فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت
احدهما وايتها باع صح ولا يشترط اجتماعها لان او في موضع
الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخلت
في البيع او التمن بان قال بعثك هذا او قال بعثك هذا بعث
او بعثت بن بفسد البيع للمهالة والاجارة بان قال اجرت

اليوم هذا وهذا او قال اجرت اليوم هذا بدهم وبرد
تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منها
غير معلوم فيبقى المعقود عليه والمعقود به مجهولا الا ان
يكون من له الخيار بايعا كان او مشتريا معلوما في اثنين او
ثلاثة استثناء ما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني
ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين
معلوما وكان عدد التخيير فيه من البيع والمستاجر اثنين او ثلاثة
بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذتها شئت
فصح استحسانا وعند زفر والشافعي رحمه الله لا يجوز
العقد وهو التمسك بالمال المبيع وجه الاستحسان ان هذه
الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تنفض الى المنازعة لان
خيار الشرط لما كان جائزا في ثلاثة ايام فقط الحق محل الخيار
ولم يجوز اذا كان البيع اكثر من ثلاثة ايام اعتبارا للحل
بالزمان فان قلت المعلق فيها فيه شرط الخيار هو الحكم
دون العقد وهذا المعلق هو العقد والثاني في العقد
افوي من الثاني في الحكم فكيف يجوز الا لحاق قلنا المقصود
هو الحكم والعقد وسيلة فاستوى باجازه الا لحاق فان قلت
فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلاثة
عندها كما في شرط الخيار فوق الثلاثة قلت شرط الخيار
فوق الثلاثة ثبت بالانتر غير معقول المعنى فلا يجوز الا لحاق
به وفي المهر كذلك عندها يعني قال اذا تزوج رجل امرأة

على الفحالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ان
صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالات
مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوج امرأة على
الف درهم او مائة دينار يعطى اي المهرين شاء وفي التقديس
يجب الاقل يعني ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين
والالف الحالة والالف الموقلة لانه الاقل اذا فائدة في
التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع
الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعقد
التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يحل نصف الاقل اتفاقا
اعلم ان قبل التقديس لا يفيد لان الحكم في غير التقديس
كذلك كما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدا
او كس فانه يجب الاو كسر عندها وعند يحكم مهر المثل والسنة
في النطومة وعند اي عند اي خيفة رحمه الله يجب مهر المثل
في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصل في النكاح وانما
يعزل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد قصير اليه
ثم عند في مسألة الالف الحالة والالفين الى سنة ان
كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل
من الف فالخيار للزوج ويعطيهما ايها شاء وفي الكفارات
بكفارة اليه في قوله تعا فكفارة اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
وكفارة الحلف الواجبة بقوله تعا ففدية من صيام او

صدقته أو نسك وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى من قتل
 منكم متعمدا جزاء مثل ما قتل من النعم الآية يجب حلا لاشياء
 عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد أو واحد وهو ما كان
 أعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على ترك واحد منها وهو ما كان
 أدنى قيمة لأن الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير
 والاباحة انها اخق من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء
 أو المحدثين يجوز اختيار أحدهما والجمع بينهما بخلاف ما
 اذا قيل طلق امرأتى فلاثة أو فلاثة لا يجوز الجمع بين طلاقها
 خلافا لبعضهم وهم العراقيون والعتزلة فان الكل
 واجب عليهم عندهم على سبيل البدل فاذا فعل أحدهما سقط
 وجوب باقيها واذا أدى الكل ثاب على كل واحد منها
 واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لأن التكليف بالجهول
 تكليف باليسر في الوسع وهو باطل قلنا لانكلم انه تكليف
 باليسر في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما
 فكذلك اذا اعتق عبدا من عبده فاخيار المكلف كاف في صحة
 التكليف ولا يكون هذا تكيفا باليسر في الوسع لان كلمة أو
 لايجاب واحد لا يعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله
 تعالى اما جزاء الذين يجارون الله ورسوله ويسعون
 في الارض فسادا ان يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع ايديهم
 وارجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض للتخيير عند الله
 لان أو للتخيير في اصل الوضع فيجوز الامام بين كل نوع

من هذه الاشياء على قتال
 الاباحة فلو أدى الكل لما يقع
 الكل عن الكفارة الاصح

من انواع اجزئية قطع الطريق وغدنا كلة أو للترتيب
 على حسب اجزئتهم فيكون معنى بل كافي قوله تعالى المجارع
 او اشد قسوة أي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل
 النفس واخذ المال بل يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
 اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي
 بحسوا حتى يتوبوا اذا خرفوا الطريق ولنا اصل معلوم
 وهو ان الجملة اذا قبولت بالجملة ينقسم البعض على البعض
 وانواع الجنابة متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزئية
 ويستعمل ان يعاقب باخف انواع الاجزئية عند غلظ الجنابة
 واغلظها عند اخفها وقد ورد بيان تقسيم الاجزئية على
 احوال الجنابة بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
 صلى الله عليه وسلم بالحد فيهم وادع ابادة ان لا يعينه
 ولا يعين عليه فياء ناس يريدون الاسلام فقطع
 اصحاب ابى بردة عليهم الطريق فنزل جبريل عليه السلام
 بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم
 ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله
 من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض فان قلت
 بنفس رادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا
 والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستثما
 قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا
 مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل

بده الاجل المال ورجله الاخافة التسهيل

الذمة والحد واجب بالنسبة على اهل الذمة وقال اذا قال
 لعبد ودايته هذا حر هذا انه باطل لا يثبت به شيء لانه
 اسم لاحدها غير عين بعينه او وضع لاحد الشئيين في ذلك
 الاحدا غم من كل منهما على التعيين والاعم يحذف على
 الاختص وذلك اي ذلك الواحد الاعم غير محل للعنق اي
 غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو العبد وتقابل
 ان يقول ان ايجاب العنق انما هو على ايصديق عليه اذ احد
 الشئيين لا على المفهوم العام اذا احكام تتعلق بالذوات
 لا بالمفهوم انتم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوي العبد
 خاصة لم يعنق عندها وفي البسوط انه يتعين بالنسبة
 وعند هو كذلك بعينه او لاحد الشئيين غير معين وان
 غير المعين ليس محل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبد
 لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى لو كانا عبد
 كافي مسئلة العبد ان اى كان المذكور ان عبد من اجر عليه ولو لم
 يكن كلامه محتملا للتعين لما اجر عليه والعمل بالمحتمل
 اولى من الاهداء كما في قوله للاكبر شانه هذا اني فجعل
 ما وضع لحقيقته وهو لاحدها غير عين مجازا عما يحتمل
 وهو احدهما على التعيين وان احتملت حقيقته اي بعد
 العمل بحقيقته فيلغز كرا ضم الي العبد فكانه قال هذا حر
 وسكت وهما نكران الاستعارة عند احواله الحكم بعينه
 يقول المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب

للعنق

بهم

بهم هنا فيبطل المجاز كما في الاكبر شانه اعلم انه لو قال
 مجازا لما يحتمل لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن
 ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال بجعل اللفظ الموضع
 لحقيقته معبر عن المعنى المجازي ويستعار كلمة او للمفهوم
 المناسبة بين مفهومي وبين العموم في عدم التخصيص
 بواحد معين فيصير معنى او العطف من حيث ان المذكور
 منفيا او مثبتا جيعا كما في او العطف لا عينه
 يعني لا يكون كاتيان الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد
 بانفراد و ذلك اي كونه مستغارا بمعنى او العطف
 اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله
 والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كمل احدهما بحث
 انهما كمل لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد
 منها مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا بحث الا
 بتكلمها لانه عطف على سبيل الجمع ولا بحث الا بفعل
 المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا
 حلف لا يرتكب الزنا او اكل مال اليتيم دل الدليل على ان
 لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا
 ولا تأثير لاجتماعها في المنع ولو كملها لم يثبت الامرة
 كالواو لان اليقين واحدة وكونه منعاع كلام كل واحد
 منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحث بتعدد هناك
 حصة اسم الله تعالى ولم يوجد هنا الاهتك واحد مثال

شفا

التي قوله تعا ولا تطع منهم انما او كفورا فايهما الطاع يكون
 تركبا للنهي ولو قال وكفورا لا يكون تركبا للنهي بالطاعة
 احدهما قبل الاثم عتبة وكفورا الوليد لان عتبة كان كتابا
 للثام شديد الشكامة في العتق وكان الوليد غاليا في الكسر
 متعاطيا لانواع الفسق ومثال الاباحة ولو طع لا يحكم
 احدا الا فلانا او فلانا قوله الا فلانا استثناء من الخطر
 والاستثناء من الخطر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد
 وذلك من دلائل العموم وهذا الوازن لعبد في نوع يكون
 ثاذا ونا في الانواع كلها وما ثبت ان الاباحة من دلائل
 العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يحكمها من غير
 حنث بمنزلة واو العطف الا انها تشارك الواو في انه لو جالس
 واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او الحديثيين
 كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والحديثيين لم يحجز
 ان يجالس كل واحد من الفريقين فصارا وتفيد اباحة
 الجمع والواو توجب فان قلت انما يصلح الى المجاز اذا
 لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حمل او على حقيقتها
 وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه
 لو حمل عليها لان معناه لا يكلم احدا الا احدهما من الشخصين
 فايها كلف فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء
 ويستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف
 لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا

يحتل لانه حرم على نفسه كل ما
 الناس الا كلام شخصين فايها
 كلف

واحد

او احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويجعل الكلام ضرب
 الغاية بان يكون الفعل الاول متدا والرق بين حتى والا ان
 ان حتى تحي بمعنى العطف دون كلمة الا ان ويكون الثاني
 جزءا من الاول او عنده شرط في حتى دون الا ان كقوله
 تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم
 فهم ظالمون او هنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته
 فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس الاول عطف
 على الاسم والثاني عطف المضارع على الماض وهو ليس
 بحسن فلما سقطت حقيقته استعيرت للغاية لان اول
 المذكورين وتعين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع
 الآخر ان الوصول للغاية قاطع للفعل ونفي الامر متدا
 يحتل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في غداهم او
 استيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب الله عليهم فتخرج
 بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم
 يعني نفي الامر متدا في جميع الاوقات الى وقت وقوع
 توبتهم فعنده ينقطع امتداده وسبب نزول الآية
 ان النبي صلى الله عليه وسلم استأذن ان يدعو عليهم فنهى
 عن ذلك وروي انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد
 سال اصحابه ان يدعوا عليهم فقال ما بعثني الله لعانا وكن
 بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية
 ونهى عن الدعاء عليهم او يسؤال الهاربة وفيه بحث

فانهم

الا

استصلا حرم

الفتن بين خلقه
 والا ان

نفسه العظمى

لان اذا كان بمعنى حتى تكون الغاية يشترط ان يكون
 التوبة كما في قوله لا تترك او تقضي ديني فان اللازمة
 يشترط عند القضاء فيصح الدعاء عليهم حينئذ او سوال
 الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وتقابل
 ان يقول العدو عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه
 ذكر في الكشاف ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو
 يكسبهم وقوله تعالى ليس لك من الارشي معترض والمعنى
 الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يفرمهم فحقا
 يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا على الكفر ليس
 لك من امرهم شي انما انت عبد مبعوث لتلك الامم لا تذاكرهم
 وايضا اطلاق فساد العطف على الحسن وكان الاولى
 ان يشرح المصنف قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف
 يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبل وهو ليس
 من الارشي وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر
 فان فقدان المنصب في الكلام السابق لا يمنع العطف
 لان العطف في الجملة لا يستلزم الاشتراك في الاعراب
 الا ترى الى قوله لا الله عن خلق وثاني مثله فان ثاني
 منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع
 عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى الغاية اي
 للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه
 كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى

لهم

ليست

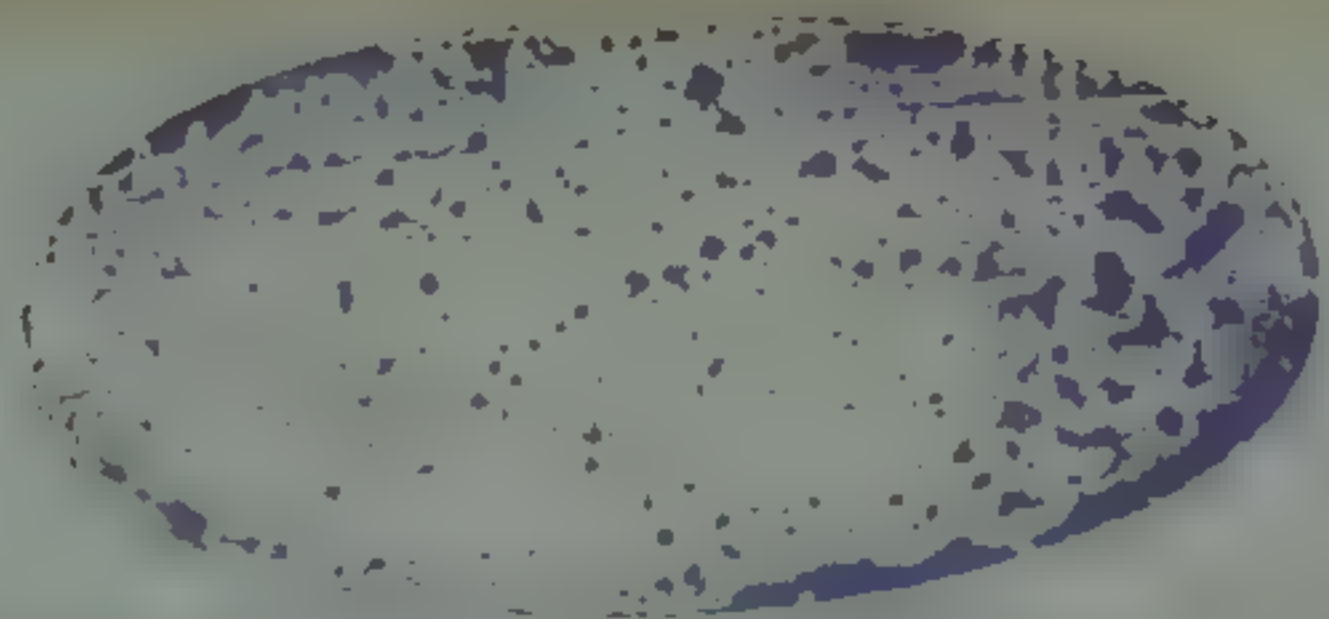
حتى

مطلع

مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم نظام القرينة
 فالأكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كما في اي كان الى
 للغاية ويستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب
 المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب الغاية مع قيام معنى الغاية
 لقولهم استنت الفصل جمع فصل وهو والناق
 الاستئناس ان يرفع يديه ويظهرها معاني حالة العدو حتى
 التزعي جمع قريع وهو الفصل الذي به قريع وهو بئر ابيض
 يخرج بالفصل ودائه الملح فان المعطوف داخل لان
 التزعي لا يتوقع منها الاستئناس لضعفها هذا مثل يضرب
 لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره
 وموضعها اي موضع كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية
 بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت ان تجعل
 خبر عن موضعها وهو غير صادق عليه قلت اراد بالموضع
 الاستعمالات نسبة الى الاسم المحل او المضاف محذوف
 في موضعها اي بيان موضعها او في الجز تقديره موضعها
 في الافعال موضع ان تجعل حتى كذا وكذا او غاية
 بالنصب على معنى ان تجعل غاية هي جملة مبتدأة ومعنى
 كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك
 خرجت النساء حتى خرجت هذا وليس لها محل من الاعراب
 لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار
 والجرور معول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يجعل المصدر

الاستدراك وان يصلح الآخر لالة على الانتهاء يعني علامة
 الغاية بوجود المعنيين أحدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا
 للاستدراك والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا على الانتهاء
 ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين أو أحدهما
 فللمجازاة معنى لام كي مناسبة بين الغاية والمجازاة لان
 الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر
 هذا أي ان تجعل معنى لام كي جعل استعارة للعطف المحض
 وبطل معنى الغاية وعلى هذا أي على ما ذكرنا من العاني الثلاثة
 مسائل الزيادة ان كان لم يضربك حتى تصيح فعدي حر
 ثم ترك ضربه قبل الصباح بحيث لان الضرب يحتمل الاستدراك
 فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية
 بحيث كذا ولو قال ان لم أتك حتى تغدني فعدي حر
 فاناه فلم يغد لم يحتمل لان قوله حتى تغدني لا يصلح
 دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع
 لزيادة الايمان وبما كان داعبا لشئ لا يصلح ان يكون منهيا له
 فلم يمكن حملها على الغاية والايمان يصلح سببا والغداة يصلح
 جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغدني ولو قال ان لم أتك
 حتى تغدني عندك فعدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني
 حتى تغد بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين
 السغاني ولكن السماع عن غير من المشايخ بالالف وجه القول
 ان حتى لا استعبر للعطف وما قبلها مجزوم عن الف

ما



ما بعدها علامة للمجزم وعندى ثبوت الالف وجه لان ما
 قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الالف فلا
 حاجة اذا المجزم الا ترى القولهم في تقدير قولهم قدم الحاج
 حتى المشاة ثم قالوا الخرجتني لا بابي استعبر حتى هذا للعطف
 المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية
 للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا للفعل
 ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون
 مجازيا ومجازا فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف
 بالقاء مجازا هذاما قاله الشراح ولقائل ان يقول المذكور
 سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون معنى لام كي هي
 تفيد سببية الاول للنائي من غير لزوم مجازاة ومكافاة
 من شخص اخر نحو اسلمت كي اخل الجنة وحتى اخل الجنة
 على لفظ البني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض
 افعال الشخص سببا لبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل
 بمعنى الواو كاذه عليه العتاني لان الترتيب انشبه
 وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانشبه وقال الشيخ
 قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنازل كونه بمعنى الواو انشبه
 عندك لان مجزرا الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف
 والغاية من حيث اتصال الغاية بالمعنى كما اتصال العطف
 بالمعطوف عليه والاتصال في الواو كزلا لا يتبدل حاله في
 حال فكان اولى وقابلية ان اتى وتغدي مع التراخي بحيث

اي حتى انتهوا
 الى المشاة

اما اذا اتى وتغذي من غير تراخ بزق بينه ومنها اي ومن
 حروف المعاني حروف الجر فالباء والاصاق فادخل عليه
 الباء الموصولة ونصب لانان حتى لو قال اشتريت منك
 هذا العبد بكون من حنطة جيدة يكون الكثر غنا لان القصور
 في الاصاق هو الموصوف والموصوف به تبع بمنزلة الآلات
 فيصح الاستبدال به اي بذلك الكثر شيئا آخر قبل القبض
 ولو كان مبيعا لما حاز الاستبدال به قبل القبض بخلاف
 اذا اضاف العقد الي الكثر فقال اشتريت منك كوز حنطة
 جيدة بهذا العبد يكون سلبا ولا يجوز الاستبدال لانه اضاف
 الشراء الي الكثر فيكون مبيعا والبيع يشترط وجود لصحة
 البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والبيع الذي يكون
 سلبا ولو قال ان اخبرني بقدم فلان فعبدني حريق على
 الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدم الصادق حتى لو
 اخبرنا دبا لا يعتق بخلاف اذا قال ان اخبرني ان فلانا قد
 هذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبرنا صادقا او كاذبا ان فلانا
 قد يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الاصاق
 فان قلت ان مع اسمها خبرها قائم مقام المفعول الثاني
 فلا يدل فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يبي بدونه
 فلا يبي الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لان لم يسم
 الفرق لان ان مع اسمها خبرها تنضم الاسناد وهو لا يقتض
 الصدق ولو قال ان خرجت من الدار الاباذني فانت طالق

حرف الباء
 الجذر

بشرط

يشترط تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق وهو
 يقتض ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الاباذني الآخر
 ملصقا باذني المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط
 في معنى النفي تقديره لا يخرجني خروجا الاخر واجاباذني وقصار
 كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغيا ذه بحنطة يكون
 هذا من قبيل لا اكل الا لان المقدرا للمفوض لا من قبيل لا اكل
 لما سجي من ان الاحل المدلول عليه بالنقل ليس عام وهذا لا يجوز
 تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل
 يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي نعم ليس ينبغي
 خلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان اذن كل فانت طالق
 فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير محاسن للخروج فيجعل
 مجازا عن الغاية لما سبنا الغاية قصر المستثنى منه وبيان لانها حكمه
 لانتهائه كما ان المستثنى قصر المستثنى منه وبيان لانها حكمه
 فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت
 وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع الدافع قال الفراء
 يحتمل لانه بمنزلة الاباذني وهذا شبه لان الارتفاع الى
 تقدير الباء وان كان قليلا كما روي عن ربيعة اذ قيل كيف
 اصبحت قال خيرا اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم
 واريد بالله اشهد من ان كتاب المجاز فان قلت حذف حرف الجر
 مع ان شابع لم لا يكون الباء محذوفنا هذا اي الابان اذن الباء
 فيصير بمنزلة الاباذني قلت قولنا الاخر واجاباذني كلام مستقيم

استدل

بخلاف قولنا الآخر جانا ان اذن لك فانه محتمل لا يعرف استعمال
 واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي
 الا ان يؤذن لكم فستفاد من القرينة العقلية واللفظية وفي قوله تعالى
 ان ذكركم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى الصدر
 والمصدر يقع جينا كما تقول آتاك خفوق النجم أي وقت
 خفوق النجم فيكون تقديره لا يخرجني وقتا الا وقت اذني
 فيجوز لي الخروج اذن قلت على هذا التقدير بحيث ان خرجت
 مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحسن فلا يحسن
 بالشك كذا قالوا ولكن لقابل ان يقول قوله الا وقت اذني
 ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الآخر جانا ان
 موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني قولنا
 الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان
 عدم الحث لكونه محتملا فيه يبين حتى لا يزول بالشك
 وليس لم فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق بمنية الله
 الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة
 فمنوع لان الباء لم توضع لمعنة وان قلت مجاز فلم
 حمل على هذا الجازد ومن مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون
 معناه انت طالق بسببية الله فيكون تقييضا والاوجه
 ان يقال ان الباء على حقيقة فالمعنة انت طالق طلاقا
 يعينه جعل ملصقا بمنية الله فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق
 الملصق بدون الملصوق كما لا يتحقق الشرط بدون الشرط

والطلاق

والطلاق الملصوق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء قال انت طالق
 ان شاء الله ذكر في شرح المغني لسراج الدين الهندي ان لقائل
 ان يقول يمكن الوقوف على منية الله تعالى اذ منية العبد تابعة
 لمنية الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله
 فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا
 كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء
 الله مخدوف معناه لا يصدر منكم فعل المنية الا بسببية الله
 آياه ولا يلزم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو
 كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما
 تشاؤون الا ان يشاء الله لا يقع منكم المنية الا ان يشاء الله
 مشيئتهم ولو قال انت طالق بامر الله او بحكم الله او بعلمه او باذنه
 او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو
 العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مجرور فلم يجعل الشرط
 وهنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله يقتض وقوع
 الطلاق البتة اما على تقدير المنية فلو وجوب وقوع مراد الله
 واما على تقدير عدم المنية فلو وجوب العلق عليه والجواب اننا انما
 ان هذه الكلمة للعليق بل لا يبطال ولو سلم فلا نسلم لزوم
 الحكم على تقدير وجود العلق عليه واما يلزم ان لو كان ممكنا
 و وقوع الطلاق على تقدير عدم منية الله تعالى محال
 فالعليق باسما على وقوع الطلاق معه لغو وقال السلف في
 الباء في قوله واسمحو برؤسكم للتبعيض وقال مالك انما حلة

الطلاق

وليس كذلك

أي زائدة وليس كذلك لأن الموضوع للتبعيض حرفين فلو كان
 الباء للتبعيض لتكرر الالة عليه وهو خلاف الأصل ولأنه لو كان
 للتبعيض مع الالة للاتصاف لكان مشتركا والأصل عدمه وأما
 الصلة فلأن فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للاتصاف
 وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض ثبت في الرأس
 بطريق آخر يثبت بقوله لكنها أي لكن الباء إذا دخلت في الالة
 المسح كان الفعل متعديا إلى المحل وهو المسح فيصير المحل
 مفعولا به فيتناول كل أي كل المحل كقوله مسح الحائط يطيب
 والعنبر في الالة قد لا يحصل به المقصود فلا يشترط فيها
 الاستيعاب وإذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل
 متعديا إلى الالة فيصير المحل شيئا بالالة فلا يقتضيه استيعاب
 الرأس بالمسح لأن المسح مضاف إلى اليد دون الرأس وإنما
 يقتضيه الصاق الالة بالمحل وذلك لا يستعيب العمل عادة لأن
 ما بين أصابع اليد تعذر الصاقه فصا المراد به أكثر اليد وهو
 الأصابع لأنها الأصل في الأخذ والبطش ولهذا يجب ^{تقطعه}
 تمام دية اليد فإذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا أكثرها
 وهو ثلاثة أصابع فصا التبعيض مراد بهذا الطريق
 لا بحرف الباء كما زعم الشافعي وإذا قدر أن المراد بالتبعيض
 اعتبار أقل ما يطلق عليه اسم المسح إذا دل على الزيادة
 وقال أبو حنيفة ذلك البعض يحمل غير معلوم من الآية
 فاضج إلى البيان وقدر بنية النبي صلى الله عليه وسلم بربع

الرأس

الرأس في حديث المغيرة ولقائل أن يقول القول باحالة الآية مشكك
 لأنه يثبت على أن يكون هذا أول وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ولم يثبت ذلك لأنه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت
 الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لأنه لم يبين ذلك قبله لا بالقول
 لا بالفعل ولا بالنقل اليه ولو سلم الأولية فلا يستغنى التأخير
 بالنسبة إلى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم
 إذا الظاهر أن جميع المسلمين لم يكونوا حاضرين في تلك الساعة
 والآن نقلت الصحابة واشتهرت الرواية لأن هذه حادثة
 نعم به البلوي فلما لم يثبت ذلك علم أن الاحمال في الآية فإن قلت
 دخلت الباء في قوله واستحوا أوجوهكم وأبدانكم في آية التيمم
 مع أن الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة
 المشهورة وهو قوله عليه السلام تعار يمينك ضربتان ضربة
 للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلهما جائزة فجعل الباء
 زائدة فإن قلت الحديث لا يقتضيه الاستيعاب فلا يجعل
 الباء في الآية زائدة قلت الوجه اسم لكل فيفهم منه الاستيعاب
 وعلى الالتزام فتقوله على ألف درهم يكون دينا لأن على الاستيفاء
 والدين يستعمل من يلزمه إلا أن يصل به أي بقوله له على
 ألف درهم فيقول له على ألف درهم ودية فيجوز لا يثبت
 به الدين لأن على يحمل معنى الدية من حيث أن فيها وجوب
 الحفظ فيحمل عليه فان دخلت على في المعاوضات المحضة
 كالبيع والإجارة والنكاح مثل قوله بعث هذا على الذين هم

بالحكم

بالحكم

كانت بمعنى الباء التي تصح الاعراض لان الزوم يناسب
 الا لصاق فان الشئ متى لزم الشئ كان ملصقا به لا محالة
 ولا يحمل الباء على الشرط لان المعاوضة المحضة لا تختم التعليق
 لما فيه من الغار وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجي
 طلقني فلنا على الف فطلعتها واحدة يجب ثلث آلاف عندها وعند
 أبي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على
 تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى الزوم ووجود الجزاء
 يلزم وجود الشرط كما قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا
 لا يشركن بالله اى بشر ان لا يشركن فيحمل عليه اذا لم يكن
 والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا ان يرد لوقال لها ان
 دخلت هذه الدار وهذه الدار كانت طالق ثلاثا فدخلت
 واحدة منها لم يقع شئ فان قلت ان اراد من الزوم
 الزوم الذي يقابل الانفكاك فلم ينسأ انه معنى على وان اراد
 به الترخيل الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان
 العوض انما يجب في مقابلة العوض قلت الزوم بين الشرط و
 الجزاء لذاتها وبين العوضين بعارض التضاييف فكان
 الاول اقرب الى الحقيقة ومن التبعض فاذا قال من شئت
 من عيدي عنقه فاعتقه له اى المخاطبة ان يعنقهم
 الا واحدا منهم عند أبي حنيفة رحمه الله لانه جمع بين
 كلمة العموم وهي من وكلمة التبعض وهي من فوجب
 العمل بحقيقتها ما لم يكن نصا الارضنا ولا بعضا عاماتا

وهذه الدار

ومن

واذا

واذا قصر عن العمل بواحد كان عملا بها وعندنا لان يعنقهم
 جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من التبيين كما في قوله تعالى فاحشوا
 الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام والى لانها الغاية
 فان كانت اى الغاية هذا شروع في بيان الضابط في اى
 الغاية من تدخل في حكم المغنا لانها قد تدخل فيه كما في حقت
 القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى فنفطه اى
 يستمر قائمة بنفسها اى موجودة قبل الحكم احتراز عن
 الاجل الضرورية للفرج والاجارة كالليل والغرف رمضان
 في آجرته او بعد الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه
 الاشياء توجد في المستقبل بعد الحكم وقولنا غير مفقورة
 احتراز عن الليل فانه يغتفر في استحقاق اسمه الى محل آخر
 وهو النهار لانه لا يستل ليل الا باعتبار زوال النهار كقوله
 له من هذا الى ابط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان اى الحائط
 في حكم المغنا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغنا
 ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغنا مع انه قائم
 بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبدك ليلة المسجد
 الحرام الى المسجد الاقصى بحيث دخل النبي صلى الله عليه وسلم
 في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهدة لا بموجب الى
 قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا
 القبيل لانها قائمة بنفسها على التقديم في القيام فدخلها
 يكون بفعل النبي عليه السلام لانه نوضا اذ اراد بها على رافعة الى هنا

واحدة

غير متفق في الوجوب للمغنا حتى
 وانما يجب قولنا موصوفة قبل الحكم

كلامه ولتأمل ان يمنع كونه المرافق من هذا القيل لأن المرفق
وهو مجتمع عظم لعضد وعظم الذراع مفتقر الى اليد في العرج
فلا تكون قائمة بنفسها وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان
أصل الكلام أي صدره متناولا للغاية كان ذكرها
أي ذكر الغاية لأخراج ماورها فتدخل الغاية كالمرفق في
قوله تعالى وايدكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط
وذكر الغاية لاسقاط ماورها فيكون قوله الى المرافق
متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ماورها
المرفق عن حكم الغسل وهو الوجوب ولتأمل ان يقول
اذا قرن بالعلام غايته واستثناء او شرط لا يعتبر المطلق
ثم يخرج بالتقدير عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة
فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا
الايجاب والاسقاط لانها حذران فلا يشترط ان ينص
والمغيب مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطروقة
لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى اليبع لا تدخل
الغاية عرفا قال صاحب الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا
ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زائد بدور مع الدليل
وان لم يتناولها أي صدر الكلام الغاية او كان فيه أي
في تناوله شك كحال الايمان مثلا ان يحلف لا يحكم فلانا
الى حجب فان الاجل يدخل عند أي خيفة في رواية الحسن
صدر الكلام يقتضي التأكيد فذكر الغاية لأخراج ماورها وفي

ظاهر

ظاهر الرواية عنه وهو قوله لا يدخل لان في حيز الكلام وحده
الكثرة في موضع الغاية شيئا فلا يدخل فذكرها ليدخل الحكم
اليها فلا يدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى انتم الصيام
الى الليل وفي المرفق لكنهم اختلفوا في حيزه أي في حيز
في واثباته في ظرف الزمان اعلم ان في الكلام اضمال
تقديره وفي المرفق ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم
اختلفوا في حيزه واثباته في قوله انت طالق غدا او
في غدا فاذا قال انت طالق غدا ان لم تكن له نية يقع في اول
النهار اتفاقا وان نوى آخر يصدق ديانة لا قضاء
بالاتفاق واذا قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول
النهار اتفاقا وان نوى آخر يصدق عند أبي حنيفة ديانة
وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة
الاولى وهذا معنى قوله وقالها سواء لانه اضاف
الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه يخص
العام فلا يصدق قضاء ورفق ابو حنيفة بينهما فيما اذا
نوى آخر النهار بان في اذا حلف اتصل الطلاق بالغد
بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه يشابه المفعول به
فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فان
نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه
فلا يصدق قضاء واذا ثبت في بصر المرفق جزءا منها
من النهار فيكون ثبانا لما امره لا تغير الحقيقة كلامه

وفي

فيصدق القاضيه واذا اضيف الطلاق الى مكان بان قال
 انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث كانت
 اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضر الفعل بان
 اراد بقوله في الدار في دخول الدار فيصير معنى الشرط لان
 الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه
 عرض لا يبيح فصار في معنى مع مجاز لان في الطرف معنى
 القارئة فيعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى
 يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه واعترض عليه
 بان الزمان عرض لا يبيح فيلزم ان لا يصلح للظرفية و
 الاول منه ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا
 والاد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان
 يقول الشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط
 يقع الطلاق بعده لكن الاول صحيح لانه لو قال لاجنية
 انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كالوقال مع
 نكاحك ولو كان الشرط لطلقت كالوقال لهما ان تزوجك
 فانت طالق كذا في الثانية ومع المقارنة اي المقارنة
 ما قبلها لا بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة
 او معها واحدة تطلق ثنتين وقبل التقديم اي لسبق
 ما وصفها على ما اضيفت اليه هو لو قال لهما وقت الفجوة
 انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف
 على وجود ما بعده وبعد للتأخير اي لتأخير ما وصف

ومع وقبل
 وبعد

بها عما اضيفت اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضدكم
 قبل قد بقوله في الطلاق احتراز عن الاقرار فان مضادة
 حكم بعد حكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان
 على درهم بعد درهم او بعد درهم يلزم درهمان
 في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب على او بعد
 درهم قد وجب على فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له على
 درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله
 درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورتين الاول
 ضد حكم قبل الا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد
 من قبل وبعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال
 لغير الدخول بما انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع
 ثتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف
 بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال
 بناء على انه لو قال انت طالق اس يقع في الحال فيقعان
 معا وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة لا خيرة
 فتبين الاول فيلغو الثانية لغوات المحلبة واذا لم يقيد
 بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال لغير الدخول بها انت
 طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لانه التبعية يكون
 صفة للاولي فتبين بها فلا يقع الثانية لغوات المحلبة
 ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثتان لانه
 البعدية يكون صفة للاولي فاقتضى ايقاع الاولى في الحال

وايقاع الثانية قبلها فينتزنان قدينا مسائل القبلية والبعدية
بغير الدخول لانه في الدخول به يقع الجميع وعند الحضرة
فاذا قال لك عندي الف درهم كان ودبعة لانت
الحضرة تدل على الحفظ دون الزوم لان عند عبارة
عن القرب في اصل الوضع فيتمثل القرب من بدء فيكون امانة
والقرب من ذمته فيكون ديناً فيثبت الاصل وهو الودبعة
دون الزوم لان الزوم في الذمة لا يكون عند حضرة
حقيقة الا اذا وصل الدين وقال فلان عندي الف درهم
ديناً فحينئذ يكون اقرب بالدين لان الدين يحتمل كلامه
فيصلح ذكر الدين تفسيره وغير يستعمل صفة للكرة
بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء
لمشابهة بينه وبين الاستثناء من حيث ان ما بعد كل
واحد منهما مغاير لما قبله في الحكم نقول له على درهم غداً ان
بالرفع فيلزم درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم
مغاير للذائق وهو سد درهم اخر زيه عن الدرهم
الذي هو دائق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن
دائق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزم درهم لا
ذائق وسرى مثل غير في كونه صفة ولستشاء ومنها
اي من حروف المعاني حرف الشرط اي كالمات وان اصل فيها
اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط
وليس لها معنى اخر سواء بخلافها في الفاظ الشرط وكلمة

وعند

وغير

وسوي

حيث شرط ان

الافضل

ان

ان حرف فستى الكل باسمها تغليباً لها لاصالتها وانما
تدخل على امر معدوم على خطر أي محتمل الوجود والعدم
الجار والمجرور صفة او ليس بكائن لا محالة الجملة صفة
لخطر جئ بها للتأكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها
هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في المنع والتحقيق
الوقوع فلا يقال ان جاء العذر فلذا لانه ما سيكون البتة
عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى
احدها لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدها لانه ما لم
يمت احدها يكون وقوع التطبيق محتملاً فاذا مات
الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها
لان امرأة الفار انما ترث اذا ماتت في العدة وان دخل
بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبل موته وكذا اذا مات
لان قيل موته ما يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق
فيتحقق الشرط واذا عند حاجة الكوفة تصلح للوقت و
الشرط على السواء فيجاري بها اي بكلمة اذا يعنى يستعمل
للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازاة
لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة
اليه فستى استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول
الشاعر واذا نصبتك خصاصة فتجمل معناه ان نصبتك
لدخول الفاقة فتجمل وذا مخصوص بان وقد لا يجاريها
اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا يكون كريمة

وانا

استغن ما اغناك تركك بالفقير

الشيء وهو
مختل بغيره
وكان المحقق
محتاج

ادعى لها، واذا يحاسن الحس يدعى جديب، واذا هذا الوقت
واذا جردى بها سقط الوقت عنها كأنها حرف شرط فصل
بمعنى ان وهو قول أبي حنيفة واذا يكون مشتركا بين الوقت
والشرط فاذا استعمل في أحدهما لم يبق الآخر مراداً عنده وهو
مذهب الكوفيين وعند حجة البصرة هي أي إذا موضوعة
لوقت وقد يستعمل للشرط مجازاً من غير سقوط الوقت عنها
مثل متى بل إذا أولى بعدم السقوط لأن المجازاة لازمة
في معنى في غير موضع الاستنهام وفي إذا جازية فتم لم
يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة
أياء فأولى ان لا يسقط عن إذا فانها أي متى موضوعة
لوقت لا يسقط عنها ذلك أي عن متى معنى الوقت
بحال وهو أي قول حجة البصرة قولها أي أبي يوسف ومحمد
فإن قلت يلزم الجمع على قولها بين الحقيقة والمجاز
قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لأن الوقت يصلح
للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التناهي هذا ما قبل في
شروع هذا المختصر لكنه ضعيف لأن إرادة معنى الحقيقة
والمجاز من لفظ واحد ممنوع سواء تنافى العيان أو لا
ويمكن ان يقال إذا موضوعة بإزاء الوقت والشرط جميعا
عندها فإن قلت قوله وقد يستعمل للشرط يدل على أنه ليس
بموضوع بإزاء الكل قلت لا يدل لأن إذا استعمل للشرط
يكون مستعملاً في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة

عند

عند البعض ولم يتعرض المصنف له لا اختلافات
فيه والاول منه ان يقال متى لم يستعمل الا في معنى الظرف
لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار إفادة الكلام تقييد
حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المنفرد
معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع
له وقابل على ما ذكرنا قول من قال لا امرأة أنت طالق إذا
ثبت لم ينفذ بالجلس بالاتفاق كما لو قال متى ثبت فلو
كانت للشرط لبطلت المشية إذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان
حتى إذا قال لا امرأة هذا تفرع على الاختلاف المذكور في إذا
أزالم أطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عند أبي حنيفة
حنيفة ما لم يمت أحدهما كما في قوله ان لم أطلقك وقالوا
ينفع كما فرغ أي مقارناً لفرغه عن كلامه مثل متى لم أطلقك
لأنه أضاف الطلاق الى وقت حال عن التطبيق وكما سكت
يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما إذا لم ينو شيئاً
أما إذا نوى الوقت والشرط فهو على ما في الاتفاق وإذا ما
مثل إذا إلا ان دخول ما تحقق معنى المجازاة باتفاق
النخاة ويستوي هذه المسألة لأنها سلطت إذا على الجرم
ودرى عنها إذا قال انت طالق لو دخلت الدار أنه
بمنزلة ان دخلت الدار يجعله لو للاستقبال كما ان
لما حاجة بينهما في ان كل واحد منهما يعلق احدي الجملتين
بالاخرى على ان يكون الثانية جواباً للاولى وكيف

وان

لو

وكيف

سؤال عن الحال يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال
 فادأقلت كيف زيد معناه على أي حال أصحح أم سقيم
 وقد يسأل عن كيف معنى الاستفهام فيجوز الإعلى نفس
 الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى كيف يصنع
 أي إلى حال صنعه فان استقام السؤال عن الحال جواب
 أن محذوف أي يحمل على السؤال والآي وإن لم يستقم
 السؤال عن الحال بطل لفظ كيف وكذلك أي بطلانه
 قال أبو حنيفة في قوله أنت كيف شئت أنه إيقاع لانت
 العتق لا الكيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدقه
 خص أبو حنيفة به لأن عند صاحبه تعلق الخيرة بالنية
 وفي الطلاق يعني إذا قال أنت طالق كيف شئت يقع الواحد
 قبل المشية ثم إذا كانت غير موطوءة بانت لا إلى عدة
 ولا مشية لها لأنه لا يلقو نفواضه الصفة إلى مشيتها
 لعدم المحل بعد وقوع الأصل وإن كانت موطوءة فالمحل
 باق بعد وجود الأصل فلها المشية في الصفة ويبقى
 الفضل في الوصف أي الزائد على أصل الطلاق من كونه
 باينا والقدر بالرفع أي الثلاث نفواضا إليها بشرط نية
 الزوج فان اتفق بينهما يقع مانوبا وإن اختلفت
 فلا بد من اعتبار النيتين أما نيتها فلأنه قوض النية إليها
 وأما نية فلأن الزوج هو الأصل في إيقاع الطلاق فإذا
 تعارضا نسا قاطبة في أصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت

صنعة

لما فوض الزوج الأمر إليها كان ينبغي أن تستقل بإثبات
 ما فوض إليها ولا تحتاج إلى نية الزوج قلت أما فوض إليها
 حال الطلاق وهو مشترك بين اليسونة والعدد فتحتاج إلى
 النية لتعيين أحد محتملي كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف
 لأنه إن أراد به الاشتراك اللفظي فمحتاج إلى النقل وهو غير
 ثابت وإن أراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج إلى
 النية لأنه لما قال لها كيف شئت أثبت لها ولاية إثبات
 أي وصف شئت على سبيل العموم قال صاحب النهاية
 ناقلا عن الفوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب
 هذا الاشكال فافزع سعي جوابا شافيا فيجب أن يعتمد
 على ما ذكره الطحاوي وأبو بكر الرازي من أن نية الزوج
 ليست شرطاً لها في أن تجعل الطلاق باينا أو ثلاثا في قول
 أبي حنيفة فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواها
 الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي أن تطلق لانت
 الثنتين حال فوض إليها قلت المفوض إليها من جهة
 الزوج ما يملك الزوج إيقاعه بقوله أنت طالق فانه
 لا يملك بهذا اللفظ إرادة ثنتين فكذا المفوض إليها
 لا يقال على هذا ينبغي أن لا يجوز نية الثلاث في قوله
 أنت طالق لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليس
 بمخرج قوله أنت طالق وإنما هو بواسطة كيف فافترقا
 وإنما صار الثلاث حالا لقوله أنت طالق دون ثنتين

قوله انت طالق يدل على الوحدة والثبات عدد فيهما منافاة
 بخلاف الثلاث لانه فردا اعتبارا في مواقفه في الوحدة قوله
 وقال لا يقبل الاشارة الى الاشارة في الاشارة من الامور
 الشرعية كالطلاق والعنف في حاله ووصفه بمنزلة اصله
 فينقل الاصل الى اصل الطلاق بالشيء بتعليقه اي بتعليق
 الوصف قال بعض الشراح اظهر ان هذا مبني على امتناع
 قيام العرض بالعرض لان العرض الاول هو الطلاق ليس
 محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم ليس احدهما
 اولي بكونه اصلا ومحلا والاخر فرع وحال لا يساوي في
 الاصلية والفرعية لعدم انفكاك ^{العرض} عن الآخر
 بكونه اذا الطلاق لا يوجد الا بان يكون مرجعا او باينا
 فاذا تعلق احدهما بشيئا تعلق الآخر لهنا كلامه ولقائل
 ان يقول ان من بعض النظر لانه مخالف لما عليه سوف كلامهم
 فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح
 في صالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية
 بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين
 الجوهرين ولهذا وجد بين الايجاب والقبول كونهما
 كالجوهرين على انه لو صح ذلك لارتفع الخلاف لان امتناع
 قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين قلت الخلاف مبني
 على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون
 محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفترق

الى الاصل فاستويا فصارت تعليق الوصف تطبيق للاصل
 اعلم ان في عبارة المصنف تسامحا لانهم متفقون على ان
 الوصف مفوض اليها واما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان
 الكلام يحوي على حقيقة يلزم الخلف لان الحال والوصف
 اذا كانا مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون
 الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والا ولي ان يجعل على التلب
 ثم قبل الحال والوصف متراد فان فطفت الوصف على الحال منزلة
 بالتفسير وقبل حاله كالبيونة والرجعية ووصفه مثل كونه
 سنيا وبدعيا والاول لا يظهر لانتفاء التخصيص وكم استمر
 للعدد الواقع في باب الطلاق اما ذكر الكفر كانت طالق
 واحدة او اثنين او ثلاثا او مقترنة كقولك انت طالق تطلق
 طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق بالتم
 نشا لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو
 عام فلهذا ان تطلق ما شئت من العدد بشرط نية الزوج
 ويتقيد بالجلوس لانه تملك والتلبيحات تقتصر على المجلس
 وكم هذه ليست باستنهاية ولا خبرية لانها التلبيحات وهو
 ليس بمراد بل معنى الشرط مجازا فانه قال انت طالق على عدد
 شئت فلو صرح بها لكان الشرط فكذا ما في معناها وخيت
 وابن اسان لكان اليهم فاذا قال انت طالق حيث
 وابن نشئت انه لا يقع ما لم نشا لانه لا اتصال بالطلاق
 بالمكان فيبلغوا ذكره ويبقى ذكر النسبة في الطلاق ويتوقف

وكم

واين

مشتبهها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت اذا انفاذ ذكر المكان
بني قوله انت طالق ثبت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق
دخلت الدار قلت لما تعد العمل بالطريقة جعلناها مجازا
معنى ان لمشاركتهما في الالهام فيصير منزلة قوله ان ثبت اولي
من الالفاء بخلاف اذا وقع بمعنى اذا قال انت طالق اذا ثبت
او متى ثبت لم يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم
لم يجعل حيث مجازا عاذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس
فيكون معنى الطريقة مرعيا ملك هذا انما يستقيم ان لو كان
فيها معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الطريقة اقرب
الى الحقيقة من غيرها قلت مطلق الطريقة ليس موجودا
في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون
مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى
الحقيقة لانه مبين له الجمع المذكور بعلامة الذكر عندنا
يتناول الذكر والاناث عند الاختلاط ولا يتناول
الاناث المفردات ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان
الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف ذهاب بعض اصحاب
النساق الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا
دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بفرق وضعا والكلام عند
الاطلاق محمول على حقيقة ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا
تغليب الذكر على الاناث وادخاله في الحكم تبعاً للذكر

من عادة اهل السنة سبب نزول الآية ان النساء شككن
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن يا ابا النعمان نذكر في القرآن
فطلبنا التخصيص بالذكر مع عرفانهم الدخول في جمع الذكور
واعتمادهم الوجوب عليهم على الرجال فانزل الله تعالى
هذه الآية لتطبيب قلوبهم والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم
يجعلون الغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على
الجمع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول
الاناث خاصة حتى قال محمد في السير الكبير اذا قال المسافر
امنوني على بنى وله بنوت وبنات ان الامان يتناول
الفرقيين ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من
اولاده ولو قال على بنى وليس سوى البنات لا يثبت لهن
الامان واما الصريح وهو في اللغة الظهور سمي القصر صحا
لظهوره وارتفاعه على ما يراد بالانية وفي الاصطلاح ما ظهر
اي لفظ ظهر المراد به ظهورا يتناهي تاما احترابه عن الظاهر
لان الظهور فيه ليس تمام لبقاء الاحتمال قبل الابد فيه من قبل
الاستعمال لتمييزه عن النص والمفسر لان ظهورها بالبيان
والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لاحاجة الى هذا القيد
لولا انه مورد القسم عليه لان هذا القسم في بيان وجود
الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعبر فيه
ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيها اذا كانا

واما الصريح

متعارفين مثال المجاز منه كقوله لا تأكل من هذه الخنطة كقوله
 أنت حر وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان
 في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون
 كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانها مجازان
 لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعها في اللغة
 ليس كذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما
 حقيقتان شرعيتان ايضا بدليل ان المص ذكر عقيب
 ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه أي حكم التصريح تعلق الحكم
 بعين الكلام أي بنفس الكلام التصريح وقياسه مقام معناه
 المراد منه بعني لغاية وضوحه وظهوره جعل كانه نفس
 معناه الحاصل في الذهن وليس تواسط اللفظ معني بمثل
 شيئا اخر حتى استغنى عن الغزبية أي عن النية ولا ينظر
 الى ان الحكم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقوله بعني واشرب
 فان المقصود حاصل بها نوى ولم ينو كالطلاق والعناق
 حتى اذا اضافها الى المحل فباي وجباضاف بعني بصيغة
 النداء كقوله يا حرا وبصيغة الاخبار كقوله انت حر
 او اراد ان يقول بجان الله فبحر على لسانه انت حر
 او انت طالق تطلق ويعتق نوي ولم ينو نعم لو اراد في انت
 طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي
 القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقراء
 على فقرأ لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى

استغنى

واما الكنايات

استغنى عن الغزبية واما الكنايات فاستتر المراد به أي الاستعمال
 ولا يفهم الا بقرينة بعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم
 تنضم اليه قرينة بخلاف الحق فانه معلوم المراد لكن حتى مراده
 بعارض غير الصيغة حقيقة كان ومجازا مثل الفاظ الضمير
 كهاء الغاية وانوات فانها كنايات حقيقة لانها
 لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت
 الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد
 الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت ليستعملها
 المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح
 باسم زيد مثلا يكتفي عنه بهو كما يكتفي عنه بابي فلا يراها
 كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف فان قلت
 الضمير بعد الاستعمال نصير معارف ولهذا قيل الضمير يعرف
 المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت
 حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن استعماله العرو وبكر بعد
 الاستعمال لزيد وفيه تأمل وحكمها ان لا يجب العمل بها أي
 حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية أي بنية
 المتكلم لكونها مستتر المراد فلا يثبت الحكم ما لم ينزل ذلك
 الاستمرار بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات
 الطلاق كباين وحرام ونحوها استيت بها أي بالكنايات
 مجازا هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الفاظ
 كنايات والكناية المستتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق

وكنايات الطلاق

فيجب أن يقع بها الرجعي والجواب أن إطلاق لفظ الكناية
عليها مجاز لأن معانيها غير مستقرة بل ظاهرة على كل أحد
لكن الإيهام فيها يتصل به كالبابين مثلاً فإنه مبهم في أنها
بائية عن النكاح أو غيره فاستمر المراد لا في نفسه بل باعتبار
إيهام المحل فاستعبر لفظ الكناية حتى كانت بواين فصار
الإطلاق البابين واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير
أن يجعل أنت بابين كناية عن أنت طالق ولقائل أن يقول
أن أريد أن مفهوماتها اللغوية غير مستقرة فهذا لا ينافي
الكناية لأنها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول
الوضعي وإن أريد أن المراد المتكلم بها ظاهر الاستتار
فيه فمنوع كيف ولا يمكن التوصل إليه إلا ببيان من جهة
المتكلم وهم مفرجون بأنها من جهة المحل بمهمة مستقرة
ولم يفسروا الكناية إلا بما استمر المراد به سواء كان ذلك
باعتبار المحل أو غيره فيكون كناية حقيقة لصديق
التعريف عليها فالحاصل أنها كنايات حقيقة وكنايات
عن الإطلاق مجاز لأنها شابهت الكنايات عن الإطلاق فلا
تناقض في إزال الإيهام بالنية أو بدلالة الحال وجب العمل
بموجبها التي هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو
فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا إلى هذا التكلف
لأن الكناية عند علماء البيان أن يذكر لفظ ويراد معناه لكن
لا لزم بل ينتقل إلى لزومه كما يراد بطول النجاء معناه

الحقيقة

الحقيقي ينتقل منه إلى لزومه من طول القامة ويراد بالبابين
هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية من التكلم إلى
لزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فنطلق المرأة
على صفة البينونة وههنا بحث وهو أن الموضوع له غير مراد
في الكناية لأن عند بعضهم مجزئ جواز إرادة المعنى
الحقيقي في الكناية كافي ولو سلم أنه أراد فلا خفاء في أنه
لا يكون مقصوداً حتى أن قولنا طول النجاء كناية
عن طول القامة فلا يجب ثبوت طول النجاء فمن أين يلزم
الإطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز
أنها أعم منه من وجه لأنها يجتمعان في المجاز العرفي التعارف
فيوجد كناية بدون المجاز كما في الضمائر فكذلك العكس كما
في المجاز التعارف إلا اعتدي واستبرج رحلك وأنت
وأحد هذا استثناء من قوله سميت بها مجازاً يعني هذه
الألفاظ الثلاثة كنايات عن الإطلاق على سبيل الحقيقة
حتى كان الواقع بهار جعياً والأفرد استثناء من قوله
حتى كانت بواين أما في اعتدي فلأن العدي يحمل عدلهم
وعد الأقرأ والمراد مستر فاذنوي الأقرأ يقتضيه سابقه
الإطلاق بصحياً للامر والضرورة تندفع باثبات واحد
رجعي فلا حاجة إلى اثبات وصف زيد وهو البينونة هذا
إذا قال اعتدي بعد الدخول بها وأما إذا قبل الدخول بها
فلا حاجة للاقتضاء لأنه لا عذر لها فيجعل قوله اعتدي

ينبت به الطلاق بطريق الاقتضاء
ضرورة لأن وجوب عدل الأقرأ صحيح

يجاز عن كوني طالق بطريق إطلاق اسم السبب على السبب
فإن قلت المسبب إنما يطلق على السبب إذا كان للتسبب مقصودا
من السبب ليصير منزلة علة غائية فيحقق أصالة الظاهر
أن ليس المراد من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط في إطلاق
المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليحقق الأصالة
من جهة أيضا والاعتداد بشرع بطريق الأصالة يخص
بالطلاق لا يوجد في غيره إلا بطريق التبعية كالعدة تجب
على المولود من غير طلاق لأنها لما صارت فرأنا أخذت حكم
النكحة وأخذت والفراسخ شيئا بالطلاق وأوجب العدة
لأنها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الأضمار
أي اعتدي لاني طلقك ففي المدخول بها يثبت الطلاق
وتجب العدة وفي غير المدخول بها يثبت الطلاق ولا تجب
العدة وأما في استبري رحك فلأن طلب البراءة يحتمل أن
يكون للمولود وإن يكون لزوج آخر فإذا نوي ذلك يثبت
الطلاق اقتضاء والباحث المذكورة في اعتدي آية هنا
وأما قوله أنت واحدة يحتمل أن يكون نعتا المطلقة المحذوفة
وأن يكون صفة للمرأة فإذا نوي الطلاق يكون جعيا
فإن قلت لم جعلتم موصوفا صريح الطلاق ولم
تجعلوا بآية قلت الأصل في الكلام الصريح وحل الكلام
على الأصل أولى ولأنه أقل مؤنة قال القدر الشهيد في
الجامع قال بعض أصحابنا إذا أعرب الواحدة بالرفع

لم يقع شيء وأن نوي لأنها صفة شخصها وإن أعرب بالنصب
يوقع من غير تية لأنه نعت مصدر محذوف وإن لم يعرب
يحتاج إلى التية كذا فإن نوي كان على الاختلاف يقع عندنا
رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا
بل الكل على الاختلاف لأن العامة لا يميزون بين وجع
الأعراب فلا يصح بنا حكم يرجع إلى العامة عليه بل واحد
بالنصب أو الرفع أو السكون يحتمل هذين الوجهين
أما بالنصب فيحتمل نعتا المطلقة بأن يقال أنت طالق
طلقة واحدة يحذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه
ويحتمل أيضا صفة للمرأة تقدير أنت كنت واحدة
في الجمال وأما بالرفع فيحتمل أن يكون نعتا للمرأة بأن يقال
أنت واحدة في كثرة المال وإن يكون نعتا المطلقة أي أنت
ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات وأقيم المضاف إليه
مقامه ثم حذف الموصوف وأقيم الصفة مقامه وعلى قول
بعض أصحابنا لا يكون أنت واحدة من الكناية والأصل
في الكلام الصريح لأن الكلام موضوع للإفهام والإفادة
والصريح هنا التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور
عن البيان لأنها تتوقف في إفادة المقصود على قرينة
وتظهر هذا التفاوت أي التفاوت بين الصريح والكناية
بحسب الظهور والخفاء فيما يدل به الشبهات مثل الحدود
والكفارات حيث جاز إثباتها بالصريح لوضوحه

دون الكناية لخفاها حتى من قال جاءت فلانة او واقعها
لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال
نكثها او زنت بها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا
بالزنا فقال له رجل اخر هو كما قلت فانه يحذف الرجل مع انه
ليس بصرح قلت كاف التشبيه توجب العم عندنا في محل
يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة وما وسم
كربائنا وهذا الحق قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال
ولو قال صدقت لا يجد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في
قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلم بهذا
الحكم واما الاستدلال فهو انتقال الذهب من الاثر الى الوثر
كالزخا مع النار فاذا ادرك الزخا انتقل منه الذهب
الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارة تسامح
لان الاستدلال صفة المستدل وليس انما الكتاب لكن لما
لم يبعد الاقسام برهنة على منها بعبارة النص يقال عبرت
الرويا اعبرها عبارة اذا قرنتها سببت الانفاظ
الذالك على المعاني عبارات لانها تفسر في الضمير الذي
هو مستعمل والنص يطلق على كل ملفوظ فهو المعنى
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مستترا او نصا او
خفيا او خاصا او عاما او صريحا او كناية فيكون اثبات
الحكم بهذه الانفاظ استدلالا بعبارة النص واما اطلاق
النص على كل مكان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب

واقعا الاستدلال
بعبارة النص

ما ورد منها نص وهذا هو المراد ههنا لا النص المتقدم وهو
ازداد وضوحا على الظاهر وهو العمل اراد به عمل الجهد
وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سبق الكلام له
الضمير المجزوء راجع الى اراد بظاهر الكلام ان العمل
ما سبق الكلام له عمل بشئ ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد
تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما
ليس بظاهر من كل وجه والا كفى ان يقال هو العمل بما سبق
له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص
ليس ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفنا بالتم
فذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لانه الكلام اعم من بين
الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون
اعتم فان قلت لو تمسك احد في باحة السكاح بقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء يقال انه استدلال بعبارة النص
كما صرحوا به مع ان الكلام ليس سوقا لها قلنا الكلام
وان لم يكن سوقا لها الا ان السوق لم يتوقف عليه
والمراد من السوق له هنا اعتم من ان يكون سوقا له بالذات
او بالعرض بان يتوقف عليه السوق واما الاستدلال باشارة
النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة
ولا نقصان خرج بما ثبت بدلالة النص لانه ثابت
بالعنه في النظم بالغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا
سبق النص له اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق

واما الاستدلال
باشارة النص

لغة احسن منه عن الاقضاء
فانه لا يثبت لغة بل انما يدل
على النص لتوقفه عليه شرعا
فتبين بالشع لا

باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه
 جمع بينهما ترجيحاً لتزيد الكشف خرج بهذين القيدين
 الاستدلال بعبارة النص وليس يظهر من كل وجه ليس
 من تمام التعريف بل ابتداء الكلام يعني انه ظاهر من وجه
 دون وجه ثم ان كان الغرض فيه بحيث يزول بآدني
 تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة
 فكري يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص
 لانه لا يمكن النص صراحة لم يكن ظاهراً من كل وجه
 بل فيه خفاء ولا يدرك صريحاً بل اشارة كما اذا قصد بالنظر
 الى شئ يقابله فراه ورأي مع ذلك غير بمنتهى بساطة
 العين من غير قصد فاقابله فهو المقصود بالنظر وما
 يقع عليه طرفه بصر فهو في طريق الاشارة تبعاً لا قصداً
 وهذا قوله تعالى وعلى المولود له اي وعلى الذي
 ولد له وهو الاب والابن اي طعام الوالدات
 وكسوتهن اول الآيات والوالدات يرضعن اولادهن
 حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل
 المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل
 ما قبل الآية وما بعدها فانها في ذكر المطلقات والمراد
 ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة
 وقيل المراد منها المنكوجات بدليل ذكر الرزق و
 الكسوة دون الاجرة حيث لا تستوجب المنكوجة

الاجرة

الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج
 الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام
 والكسوة الذي يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل
 النفقة لان ذلك وجب بالشكاح سيق الكلام لاثبات
 النفقة اي لا ايجاب اصل النفقة وفضلها على
 الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة النص وفيه اي في ذكر
 المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الابهاء لان
 اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصاً من حيث الملك
 بالاجماع فيدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو
 كان الاب فرشتاً والام اعجمية بعد الولد قرشتاً والي
 ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة
 من غير عوض والي ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد
 كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة
 سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلاهما تين الحكم
 بظاهره وقيد اثبات الحكم اشارة الى انه لا يجوز ان يقع
 بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية و
 الاشارة فلا تكون غير قطعية الا ان الاول اي العبارة
 ولم يقل الاول باعتبار القسم حق عند التعارض من الاشارة
 لان الاول منطوق مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون
 ارجح كونه مقصوداً من الكلام شال التعارض قوله عليه
 السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقل ما نقصا

قطعية وجه

د بنهن قال صلى الله عليه وسلم تعد احدهن في قعر
 بينها شطر عرجا اي نصفه لا تضوم ولا تضل سبق الكلام
 لنقصان د بنهن وفيه إشارة الى ان الكثر الخيض خمسة عشر
 يوما كما قال الشافعي وهو معارض لما روي عن النبي صلى الله عليه
 وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام والكثرة عشرة وهو
 عبارة يترجح على الاشارة وللإشارة عموم كمال العبارة
 يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه
 ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا
 قلنا في اشارة قوله تعا وعلى الولد له وزه من خصوصها
 وطى الاب جارية ابنه وان كان اللام تسلم ان يكون
 الولد وامواله ملكا للاب ومختصا به واما الثابت بدلالة
النص فثبت بمعنى النص لغة نصبت على التمييز من قوله
 بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي الراد به
 المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استبعاد لا
 المعنى الذي يوجب ظاهر الكلام النظم فان ذلك من قبيل
 العبارة والمعنى الاول الذي ادي اليه الكلام كالايلام
 من الضرب فانه ينظم من الضرب لغة لانها فانه اذا قيل
 اضرب فلانا ينهم منه لغة ايصال اللام الذي يفيض اليه
 لا صيغة الضرب وهي استعمال آلة التأديب في محل صلح
 لا اتباع عليه حتى لا يستغنى ذلك بدونه الايلام ضربا حتى لو
 حلف لا يضرب امرأته فضرها بعد الموت لا يحث ولو
 مد

في النقص
 والنقص

مد شرعا او خفيها حيث لوجود الايلام فان قلت ان
 امرئ الضرب بعناء الحقيقي ومعنى المعنى يكون جعابين الحقيقة
 والعمل بعموم المجاز ولاول باطل والثاني يخرج من الدلالة
 بجعله من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى
 المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود
 فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى النص لا سببناه دلالة لايقينا
 خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة
 الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف
 ثابت عقلا لا اجتهدا تأكيد لقوله لغة كالتنبيه على التأنيف
 وهو تلفظ كلمة اي والاستفاد من هذا المعنى اللغوي
 هو الاستخفاف والاذي يوقف اي بذلك انتهى وهذا
 جملة حالة من انتهى على حصة الضرب بدونه الاجتهاد
 لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام
 ولهذا الوجه لا يضرب امرأته فضرها بعد موتها لا يحث
 ولو خفيها او مد شرعا حيث يحث لحصول الايلام في
 الثاني دون الاول قال بعض الشارحين لو قال المصنف
 في التعليل كحصة الضرب الثابتة بمعنى انتهى عن التأنيف
 المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا
 لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله
 يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله
 لا اجتهدا ارفق لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص

عبارة النص والاشارة
 من حيث ان المعنى فهم
 من النص لغة سببناه

قياس على كونه اركان القياس وهو الاصل كالتا فيف
 والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذي واناسي
 قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس
 شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف
 اللغة عرف حصة الضرب من حصة التأنيف وهذا النوع
 ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج
 به من نفاة القياس كذا قالوا ولما قيل ان يقول الثابت بالدلالة
 النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا ينهم كثير
 من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجب
 الكفارة بالامل والشرب في الصوم والحذر في الكواطة وغير ذلك
 مما لا يحصى فادعاء فهم كل واحد من يعرف اللغة ان
 الحكم لاجلها ما لا يصح له بل المعنى الموجب بفهم اباوص
 من قبيل القياس الا ان القياس لا يمكن مبنيا على الفصل
 ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه باننا سلمنا ان حيث
 الكفارة عليها لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع
 حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من
 اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا
 المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالتا
 بالاشارة من حيث ان كلاهما يوجب الحكم قطعا
 الا عند التعارض فان الاشارة تقدم على الدلالة لان
 فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد

الا المعنى اللغوي فيقابل المعنيان وبقي النظم للاشارة
 سالما عن المعارضة فترجحت مثال تعارضها ما قاله الشافعي
 بحجب الكفار في القتل العمد لانها لا وجبت في القتل الخطاء
 مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان او لم يكن هذه
 الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
 متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة
 في العمد لان الجزاء اسم للمعامل التام على ما سبق فلو وجبنا
 الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فترجحنا الاشارة
 فان قلت المراد جزاء الآخرة والا كان فيه اشارة الى في
 القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء
 المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو لم
 فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه وهذا اي
 ولان الثابت بالدلالة كالتا بالاشارة فيكون
 قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات
 بدلالات التصريح ون القياس لان الثابت بالقياس
 ثابت لغة ولا شبهة فيراد به القياس الذي يدل على
 علة بالرأي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء
 على الجنايات ماحية للسينات ولا مدخل للرأي في معرفة
 مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن
 اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت
 العلة منصوطة يكون ذلك القياس بمنزلة النص

بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرج
 بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت
 ح

أما اقتضاه النص لصحة ما يتناول له أي لصحة معنى يتناول له
الاصول فصا هذا أي الثابت مضافا إلى النص برأسطة
المقتضى بالفتح فكان كالثابت بالنص بمعنى المفعول
أو الحكم ثابت بالمقتضى والقضى ثابت بالنص والثابت
بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حملنا ثابت
على الحكم لأعلى المقتضى كاحمل عليه بعض الناحيتين وصحة قوله
بشرط تقدم على الإضافة والتنوين في تقدم عوض عن المضاف
إليها بشرط تقدمه وضيره عائد إلى ما جعل ذلك وهذا
إشارات إلى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء
واللام فيه بدل عن الإضافة والفاء في فان إشارة إلى تعليل
تسميته بهذا الاسم أو إلى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء
في فصا لبيان كونه نتيجة للجملة الأولى ويكون تقدير الكلام
وأما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص أي لم يوجب الأثر
تقدم ذلك الشيء على النص قلت لأن القسم إلى الأقسام
الأربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى
لم يكن من أقسام الحكم ولأنه لو حملناه على تعريف الحكم يحصل
منه تعريف المقتضى وهو شرط لتقدم النص بخلاف العكس
فأذكرناه هو قيد وعلامة أي علامة المقتضى أن يصح به
أي بالمقتضى المذكور يعني بصير معنى وموجبا للحكم ولا يبلغ
عند ظهور أي ظهور المقتضى يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله
وأعرب عنه عند التصريح به بل يقع كما كان قبله بخلاف المحذوف

فإنه

فإنه إذا قدر ذكرنا القطع عنه ما اضيف إلى المذكور و
انتقل إلى المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال
مضاف إلى القرية فإذا صرح بالأهل كان السؤال واقعاً
عليه ويتغير أعرب القرية من النص إلى الجر هذا مذهب المتأخرين
لأنهم لما رأوا في بعض أفراد هذا النوع عموماً مثل قوله طلق
نفسك جعلوا ما قبل العموم من باب المحذوف وقرروا بينها
بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لأن الكلام ترتيباً
بعد إظهار المقتضى ويتقرر بعد إظهار المحذوف وأما الأول
فيقولك اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكوراً
يصير اعتق عبدك عني وهو تغيير وأما الثاني فيقولك تعالى
فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانجرت أي فضرب فانشق
الحجر فانجرت والمقصود تقرر على حاله بعد تصريح المحذوف
ولم يتغير وقرئ بعض بأن المقتضى شرعي كسبوت
المصدر الذي هو التطبيق في قوله أنت طالق فانه يقتضيه
تطبيقاً ضرورياً ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي
كسبوت المصدر في قوله طلق نفسك وهذا الفرق ضعيف
لأن المصدر في قوله طلق ليس مقدر ولا محذوف بل
معناه أفعلي فعل التطبيق والكلامان مبنيان على معنى
واحد لا إحداهما أو جز فصا المصدر مذكوراً في لغة فتصح
نية التعميم ولهذا صححت نية الثلاث فيه وقرئ بعض بأن
المقتضى والمقتضى مرادان المتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله عني

عبدك عنى بالف فالاعتاق والتملك مرادان للامر وفالف
الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في واسل القرية وهذا الفرق
ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مراد مع المذكور كما في
قوله تعاقلنا ضرب بعضا كالحجر والتقدمون لم يفرقوا
بينهما فقالوا في تعريف القنص هو جعل غير المنطوق منظوقا
لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور
الامر بالتحرير للتكفير بقوله اعتق عبدك عنى بالف مقتضى
خبر مبتدأ محذوف اعلم هو مقتضى الملك ولم يذكره اى لم يذكر
من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع
والبيع مقتضى ما يثبت به وهو الملك حكم القنص فيثبت
البيع مقدما على الاعتاق لانه بنزلة الشرط لصحة ولما كان
شرطا كان تبع للعتق اذ الشرط اتباع فيثبت البيع بشرط
المقتضى لا بشرط نفسه اظهرا للتبعية كالعبد يصير
مقربا بنية الاقامة من الرقي حتى يسقط القبول الذي هو ركن
البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب بشرط كونه
مقدورا للتسليم حتى صح الامر باعتاق الابن ويعتبر في الامر
اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ما ذونا لم يثبت البيع
بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف
فيما قال غيره اعتق عبدك عنى غير شيء فاعتقه ان العتق
يقع عن الامر وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القنص
كما استغنى البيع عن القبول ولا يبي خيفة وتجد الفرق بين القنص

والقبول

والقبول حيث سقط احداهما ومنه ان الاقتضاء لا يثبت
المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل المذكور شرعا والقبول
قولا ايضا اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا
لتصحيح الكلام آخر فالقنص ففعل حتى فلا يجوز ان يسقط
اعتباره بطريق الاقتضاء لان القنص قول والقنص ليس من
جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل الاجل ما هو
اقوى منه فان قلت بشكل هذا بما اذا قال غيره اطعم عن
كفارة عيني فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للامر
بالهبة وان لم يقبض قلت القنص يقبض عين الطعام
فيكون ان يجعل قابضا للامر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق
فانه اتلاف لآلية ولا يتصور القنص في التلف ومن شرط
الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضى فحسب
لانه لو صرح به بان قال المأمور بعتك منك بالف واعتقته
لم يجز عن الامر بل كان مبتدئا ووقع العتق على نفسه
ومعنى قوله اعتق عبدك عنى اعتق العبد الذي كان مملوكا
لك ثم صار ملكا بالف عنى وبه تبين ان الف مرتبط بالملك
لا بالاعتاق والثابت به اى باقتضاء النص والثابت
بدلالة النص في كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس
الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت
بالعن الغوي فلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري
ثبت لتصحيح الكلام شرعا الحاجة الى اتيان الحكم وهو غير

ثابت بما وراء الضرورة فيكون الأول اقوى وما وجد تعارض
المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للبالغة
في الايضاح كما قاله صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين
لتعارضها مثلا فقال اذا باع عبدا من آخر بالفتح هم وقبضه ولم
ينقل النثر ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عني بالفتح هم
فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد
ابن ارقم بفساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل فقد النثر يوجب ان
لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فيرجح الدلالة
على الاقتضاء لكن لما قيل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ شرطها
تساوي المجتبهين ولا تساوي بينهما لان مقتضى مع مقتضى كلام
الامر والدلالة ثابتة بالانفراد في تعارضان ولان عدم الجواز فيها
ذكر من الصورة ليس ترجيح الدلالة على مقتضى فانها لو صرحا بالبيع
بان قال المشتري بعث هذا العبد منك بالفتح هم وقال البائع
قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب عدم الجواز من غير معارضة
نص فلا يكون هذا نظير معارضتها ولا عموم له اي للمقتضى عندنا
لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بلفظ فلا يشترط
فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يقتدر بقدرها فلا حاجة
الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل
لا يكون بدون الماكول فيثبت الماكول ضرورة فيقتدر بقدرها
فان قيل مقتضى يجوز ان يكون عاتقا كما في قوله اعتق عبدك عني
بالفتح واجب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان مقتضى فيه

هو البيع المضاف الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح
وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب
واشراط البتول كاجابة اكل الميتة المضطر فانه يباح له مقدار
ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة
النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص
من كل وجه وانما كان بمنزلة في تقديمه على القيلس ولا يلزم
من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت
فعبدي حر ونودي طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا
قضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق
خلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح بنية التخصيص فيه لان
التكرار وقعت في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر في كذا الفعل
مذكور لغته وهو تكرر في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت
لغته هو الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد دون
الماهية بخلاف قوله لا اكل اكل لان اكل التكرار في موضع النفي
تعمت فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسألة الاكل
من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكلا
لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال
المقتضى هو الذي يشترط تصحيح الحرام شرعا او عقلا لكن يتعدى
الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدور المحذوف ثابت عقلا
بقوله تعالى واسبل القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك
ونودي الثلاث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا قال الشافعي

يقع ما يرجح من الثلاث أو الشئين لأن طائفتين على طلاق فيعمل
بنية كما لو صرح به ولو لم يحتل العموم لما صح إيجاب الثلاث
ويحتمل قول نعم أن طائفتين على المصدر لأن دلالة على
مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر
قائم بالوصف وهنا وصف المرأة بالطائفة قبل على
طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو معنى التطبيق
وأما التطبيق أمر شرعي ثبت ضرورة أن انقضاء المرأة
بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق الزوج أياها فيكون
ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فإن قلت هذا
أما يصح في قوله أنت طالق دون طلقك فإنه صريح في الدلالة
على ثبوت التطبيق من قبل الزوج قلنا دلالة بحسب اللغة
أنما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي
أن يكون لغو العدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي إلا أن
الشرع أثبت لصحة هذا الكلام مصدر أي طلاقا من قبل
المحكم في الحال فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
بخلاف قوله طلق نفسك وأنت باين حيث يصح نية الثلاث
فيها اتفاقا على اختلاف التخرج أما عند الشافعي فلكونه
قابلا للعموم المقتضى وأما عندنا فلأن طلق مختص من أفعال فعل
التطبيق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة
المفرد فيصح حمله على الأقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل
وهو الثلاث مجازا لأنه اعتباري وأن لم يكن عاما على

ما عرفت من أن المصدر الثابت في ضم الفعل ليس عام فان قلت
لم لم يجز نية الثلاث في المقتضى هذا الاعتبار لا باعتبار العموم
قلنا لأنه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس اللفظ وأما قوله
أنت باين فصحة نية الثلاث لأن البينة على نوعين خفيفة وغلظة
فإن نوعي الثلاث نوى باين على لفظ فصحت **فصل** **التخصيص**
على الشئ باسم العلم والمراد به يدل على الذات لا على الصفة سواء
كان اسم جنس أو اسم علم يدل على الخصوص عند البعض وهم الشافعي
والأشعرية وبعض المالكية لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظفر للتخصيص
فائدة فيكون الحكم عمدا منقيا ويقال له من يوم الخالفة وهو
أن يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرط عند
المالكيين به وهو أن لا ينظر لروية المسكوت عنه على المنطوق في
الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواة المنطوق في الحكم حتى لو ظهر الروية
المسكوت عنه أو مساواته لثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة
النص الذي ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق من العادة
بقوله تعا ورأيكم الذي في جواركم فإن العادة جرت بكون
الربائب في جوارهم فيثبت ليدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون
للكشف والدرج والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال طائفة
كما إذا سئل عن وجوب الزكاة في الأبل السائمة فقال بناء على السؤال
أن في الأبل السائمة زكاة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب
الزكاة عند عدم السوم كقول عليه السلام الماء من الماء ثم الانتصار
عدم وجوب الغسل بالإكسال لعدم الماء معنى الإكسال أن يجامع

الرجل افرانه ولا ينزل منه الذي وهم كانوا اهل اللسان فلم يدل
على المصوح لأم هو ذلك وعندنا لا يدل عليه ولا يلزم الكفر
في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله
وتقابل ان يقول رساله محمد عليه السلام مستلزمة لصدق وصفه
مستلزم لصحة نبوته لانه اخبرها فيكون اللازمة المذكورة
ممنوعة سواء كان مفرقا بالعدد نحو قوله عليه السلام
خمس من الناس يقتل في الجحيم والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم
عماده اوله يمكن وفيرة لقول عبد الله بن النخعي من صحابنا
فانه قال اذا كان النص مفرقا بالعدد يدل على المحرقة لان
في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد النصي وعلى هذا زاد
المشايخ العتاق والعقود انما هو النذر على قوله عدم ثلاث
جذوة جد وهما من جد النكاح والطلاق واليهين لان
العتاق والعقود نظير الطلاق كونهما من الاستقاطا والنذر
كاليهين فان قلت استدلل اهل السنة على جواز رؤية الله في
الآخرة بقوله تعالى اهلهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار
خصوا بالحج فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل من موم
الملك قلت التخصيص بالنسبة لا يدل على نفي عماده عندنا وحيث
دل انما دل الامر خارج لا من قبل التخصيص فاستدلواهم بهذه الآية
من حيث كونهم محجوبين بقوة لهم فيكون اهل الجنة بخلاف
والا لا يكون المحجوب في الكفار عقوبة لا استواء الزميين في المحجوب
قال العلامة السنف ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية

في قوله تعالى اهلهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
المراد بالمحجوب المحجوب عن رؤية الله تعالى
في الآخرة لا المحجوب عن رؤية الله تعالى
في الدنيا

يوجب

يوجب نفي الحكم عماده كما قال صاحب الهراية قوله في الكتاب
جاز الموضوع من الجانب الآخر اشارة الى انه يتجس موضوع الوقوع
من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي مكان للتخصيص
فائدة اذ الكلام فيما اذا لم يدل فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول
عليه السلام فانه في جوامع الحكم فلهذا قصد فائدة لم نذكرها
لان النص لم يتناول اي ما تناول غير النص فكيف يوجب
نفي او اثبات اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات
واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول
فائدة ان يتأمل الجهد في علة النص فيثبت الحكم في غير لئلا
درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي من الانصار يحرف الاستدلال
هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم
على الماء بلام المعرفة المستقرة للجنس عند عدم المهرود لا بد
التصحيح وقدره في بعض الروايات ان الماء من الماء فان ذلك
يوجب المحرقة اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام يوجب
للاستدلال والاختصار على معنى جميع الاغتسال من النية
فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالماء وقضاء
الشهوة اذ لا يمكن القول باختصار وجوب الغسل في وجود الماء
لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على المايض والنساء فعلى
هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال غير ان الماء يثبت عيانا
من وطور اي مرة اخرى لانه يعني في صورة الاكسال الماء
موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لتزول الماء

كان دليلا عليه فاقم مقامه والحكم اذا اوصف المستحق بوصف
خالص اي الموصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون
في نفسه عامات فينبى بوصف مخصوص ببعض الافراد او علق
بشرط كان دليلا على نفيه اي في الحكم عند عدم الوصف
او الشرط عند الشافعي فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم
الشرط وعندنا عدمه هو العلم الاصل الذي قبل التعليق
حتى لم يجز نكاح الامة عند طول الحرمة هذا تنويع لقول الشافعي
ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين
في النص وهو قوله تعا ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
المؤمنات فما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم
يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحر فليكن مملوكه من
الاماء المؤمنات فانه تعا لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة
بعدم طول الحرمة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز
نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرمة وعدم نكاح الامة
الكتابية لفوات الوصف وحاصله اي حاصل ما قاله الشافعي
انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه
لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلاً
قولانت طالق عملة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان
دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطاً لكان
قوله انت طالق ان دخلت الدار ركنية مثبت للحكم عند
الدخول لولا قوله ركنية فظهر اثر النفع للوصف كما ظهر

الشرط

الشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم
دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت
طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه
على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار
اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب واعتبر بالتعليق
الحكمة فان تعليق القيد بل لا يؤثر في ثقله الذي هو عمدة السقوط
بالا لعدم وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى يبطل التعليق
الطلاق والعناق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي رحمه الله
من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثلاً الطلاق
لا جنسية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغنم اشتريتك
فانت حر لا يقع الطلاق والعناق عند التزوج والبراء لان قوله
انت طالق سبب حكم متأخر ولا بد للسبب الملك في المحل واذا لم يوجد
لغا كما لو قال لا جنسية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز
الشافعي هذا معطوف على قوله يبطل التكفير بالمال في كفارة اليمين
بان اعتقر رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان
اليمين بسبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب
الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز ادائها قيد التكفير
بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده الا وجوب
ادائه لا يغيره نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء الى
زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتفٍ فلا يجوز الاداء
قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب

ولا يشترط وجوب أدائه كالشرط الموجب ولهذا لا يجوز
تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول
فإن قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء قلنا أشار
بهذا إلى أنه جار في السبب الشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة
التعليق وإرادة الشرط أولا والواجب عن قياسية على خبر الشرط
أن الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل على الحكم لأن
البيع كونه من الأثبات لا يحتمل التعليق بالخطر لأن
تعليق التمليك بالخطر قار لأنه لا بد من أيا كان ولا يفتقر
أن لا يجوز تجبأ الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس
نظر لمن لا يخفى له في العاقلات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم
دون السبب قليلا للخطر لأنه لو دخل على السبب لكان السبب
والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعناق فانها من قبيل الاستقالات
يحتمل أن التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون
التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القيد بل أن التعليق لا يقع
في الموجود وإنما يتعلق بشئ معدوم يتصور وجوده لأن
تعليق الشئ بالشئ يكون لا ابتداء وجوده عند وجود الشرط
وهنا القيد بل موجود فلا يكون التعليق لا ابتداء وجوده
بل يكون نقلا من مكان إلى مكان وفرقه بين المالى والبدنى
فإن الأداء جائز في البدنى والمالى جميعا وإن تأخر وجوب
الأداء كالسافر إذا صام في شهر رمضان وفي حقوق
العباد الواجب للعبد أن لا يفعل ولهذا الوجه بخس حقه فاستوف

ن

تم الاستيفاء وأن لم يوجد الأداء فاما حقوق الله تعالى
فواجبة بطريق حقه العبادة ونفس المالى للعبادة وإنما العبادة
اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هو النفس لا يتغيا مرضاة الله
وفي هذا المالى والبدنى سواء كذا قاله شمس الأئمة وعندنا
المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لأن الإيجاب وهو قوله
أنت طالق لا يوجد الأبركة وهو أن يكون صادرا من أهله
ولا يشترط أن يعمد وهو الملك ومنها أي في تعليق الطلاق
والعناق بالملك الشرط حاله وبين المحل لأن الشرط
نصرف من التحكم يؤثر فيما فيه اختيار الحكم وهذا التطبيق
دون وقوع الطلاق لا يجري بعد المطلق ويجعل الشرط نافعا
من وصول التطبيق إلى المحل في غير مضائق اليه وبدون
الاتصال المحل لا ينعقد سببا فان قلت لأم يصل
إلى المحل كان ينبغي أن يلغو قوله أن تزوجتك فانت طالق
كما إذا قال لأجنبية أنت طالق قلت لما كان الشرط مرجعا لوجود
جعل كلاما صحيحا صالحا لأن يكون سببا حتى لو علق
بشئ لا يبرجى الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق إن شاء الله
ولنا أن يقول بشكل تعليق الطلاق والعناق بالملك بآروى
عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه خطب امرأة قايوا أن يزوجه
الآن زيادة صدق فقال أن تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ
ذلك الخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح
فإن الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد أن يثبت نسخته أو عدم

صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف
 عند كالتشط وعندنا لا وفي ان عمل الشريط عندنا في منع السبب
 وعندنا في منع الحكم وفي ان عدم الحكم يفتي على عدم الاصل لا اثر لعدم
 الشريط في عندنا وعندنا عدم الشريط موجب لعدم الحكم ونمرة
 الخلاف تظهر في ان هذا عدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز
 تعديته بالقياس عندنا ويجوز عندنا وفي ان السبب ينبغي
 سببا عند الشريط وعندنا وعم هذا قبل العلق بالشريط كالخمر
 عند وجوده وعندنا ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل
 طلاق امراته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولهم
 ينجز في هذه الحالة لا يقع قلت انما لا يصح تجيزه لعدم اعتبار
 كلامه وما قلناه انه تجيز يكون في كلام صحيح شرعا فارجي
 وجود المحل عند الشريط والمطلق وهو الم يكن موصوفا
 بصفة على حدة كرقبة بحمل على القيد وان كانا في حادثتين
 او في حادثتين واحدة كاحل قوله عليه السلام خمس من الابل زكوة
 على قوله في خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعي لانه
 المطلق ساكن كالحمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان القيد
 اولى اعلم انها ان يرد في السبب والشريط او يرد في الحكم وجنبد
 اما ان يتحد الحكم والحادث او يتعد او يتحد الحكم وتعد
 الحادث او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب المحل
 بالاتفاق وهو اذا كانا في حكم واحد في حادثتين فيقسم لا يجب
 المحل فيه بالاتفاق وهو اذا كان في حكم واحد في حادثتين

وامطلق

واحدة

واحدة وقسم لا يجب المحل فيه بالاتفاق وهو اذا كانا
 متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها في القسم الاول
 وهو ورودها في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب
 المحل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي
 القسم الاخير وهو ما يتعد رد الجادته ذهب بعض اصحاب
 الشافعي الى المحل فيه ايضا وفي عكسه تنقفت الحنفية على امتناع المحل
 والشافعية على وجوبه فان قلت على ما ذكرت من المذاهب
 يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا
 في حادثتين وهو ليس على الطلاق على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم
 متعددا قلت تمثله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقبلة بالايان
 كقوله كفارة قربة مؤمنة وسائر الكفارات كفارة
 الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقبلة بالايان قد
 بشر الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل من قال بالحمل
 في الحادثتين بالقياس زيادة وصف بحري مجرى الشريط فيجب
 التفرقة عنده اي نفي الحكم عند عدم الوصف في النص ص ا ي
 في كفارة القتل لا من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها
 جنس واحد من حيث ان العمل تحريم في تكفير مشروع للشر
 والزجر كما جعل تعقيد الايدي بالرافق في الوضوء تعقيدا في
 التيمم لانها نظران في كونها طهارة والطعام في اليمين كونه
 ثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان
 لم لم يثبت في كفارة القتل حملها على كفارة اليمين والكل جنس

للتبني

واحدنا جاب بقوله لان التفاوت ثابت باسم العلم
 وهو عشرة مساكن وهو اي التخصيص باسم العلم لا يوجب الا
 الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكن ولا
 يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم العلم
 ليس بقدر حتى يلزم من انتفاؤه انتفاء الحكم ويكون وجوده
 يوجب الحكم ولا تعرض له فيه لعدم عند العدم واذالم يثبت
 العدم في المحل النصوري لم يكن تعديته الى غيره لان تعديته
 للمعروف محال لخص الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت
 بالقتل في احد قولنا الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
 وان كانا في حادثة وهذا يسير الى انه لا يحمل في حادتين
 بالطريق الاول لا مكان العمل بها اذا كانا في حادتين
 لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في
 اخري وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز
 ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر الا ان
 يكونا في حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق بعينه يحمل
 المطلق على المقيد اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة لان
 العمل بها غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين
 ورد فيه فصيام ثلاثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قوله
 ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متابعات
 لان الحكم وهو الصوم لا يقبل رصدين متضادين المتابع و
 فاذا ثبت تقيده بطل اطلاقه حملا على المقيد وقوله ابن مسعود

عندنا

رضي

رضي الله عنه مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب
 الله فان قلت كيف قال المصنف متضادين والمتضادان الا ان
 الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد قلت ان المتضادين
 اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص
 وارادة العام فان قلت يكلف قبل انه قراءة ابن مسعود
 وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرأنا انشاء الله
 على القلوب نسخا للتلاوة وابقاء لحكمه سوى قلب ابن مسعود
 وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام اذ علك
 كل خروجه من المسلمين في السبب ولا مراحة في الاسباب
 اذ يجوز ان يكون للنسبة الواحد اسباب متعددة كالمالك
 فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرها فوجب الجمع بين النصين
 والعمل بمحل منهما من غير حمل فان قلت اذالم يحمل المطلق على
 المقيد اذ لا يفي الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فالغائبة
 في ايرادها قلت الغائبة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب
 وتباين ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة
 اليمين على المقيد بالتابع لان العمل بها ممكن وفائدة المقيد
 اظهار كون التابع مستحبا ولا نسلم ان المقيد يعني الشرط
 هذا جواب عن الشافعي رحمه الله يعني قوله ان المقيد بالوصف
 بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة
 قد تكون علوية وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان
 المقيد المتنازع فيه يعني الشرط وليس كان اي ولي سلمنا ان

كل خروجه من المسلمين
 اذ علك
 اذ علك

هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه بوجوب التقى اي بوجوب عدم
الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط الخوحي وهو ما
دخل عليه شيء من الادوات الخصوصية الدالة على سببية الاول
للتاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان
اخلا او خارجا ولا شرط على اصطلاح المتكلمين وهو ما يتوقف
عليه الشيء ولا يكون داخل فيه ولا مؤثرا وظاهرا ان الشرط
الخوحي لا يلزم ان يكون موقفا عليه بخلاف دخلت النار
فان طاق فعد انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان
اعلى درجات الوصف ان يكون علته وهي اعلى من الشرط لان
الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولان تأثير العلة في عدم الحكم
تكييف للشرط ولان العدم ليس حكم شرعي لان الحكم الشرعي
ما يكون ثبوته بدور الشرع والعدم متحقق قبل الشرع
فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعدية الشرع فيقتصر عدم الحكم لعدم
القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل ولين كان اي يلزمنا
انه يمكن تعدية فلا نسلم الاستدلال به فانما يصح الاستدلال به على غير
ان لو صححت الحائلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اي لا حائلة
بين المطلق والقيد في السبب والحكم اما الاول فلان السبب
في القيد هو القتل فان القتل اعظم الكبائر وليس كذلك
البين والظهار فان قلت لا نسلم ان القتل الخطاء اعظم
من الظهار والبين قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد والبين
الغرم عندك والقتل العمد اعظم منه ولما ثبت التفاوت

بينهما

بينهما ثبت بين القتل الخطاء والبين المعقودة ولما ثبت
ان يقول لا نسلم ان العمد اعظم من الغرم ولين سلم فلا نسلم
من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطاء والبين
المعقودة على ان قوله عليه السلام حسن الكبائر وعدل منها
القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم
القتل وجوب التحريم والصوم على الترتيب مقتصر عليهما
وحكم البين التحريم في الاشياء الثلاثة مع النقل الى الصوم
عند العجز وحكم الظهار وجوب التحريم والصوم والاطعام
ومع وجود الفارق يبطل القيلس واما قبل الاسامة هذا
جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة
نافيا لوجوب الزكوة في غير النسيئة وحلته المطلق وهو قوله عليه
السلام حسن من الابل النسيئة زكوة والعدالة في قوله تعالى واشهدوا
ذوحي عدل منكم جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعالى واشهدوا
شهودين من رجالكم فلم يوجب التقى اي في الجواز بدور
القيد لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل
وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة
المشيرة صدقة اي زكوة اوجبت نسخ الاطلاق اي اطلاق
قوله عليه السلام في حسن من الابل شاة والامر بالثبت اي
بالتوقف في بناء الفاسق اي خبر وهو قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي توقفوا واطلوا

القتل

النبوة

بيان الامر وانكشاف الحقيقة فلا نعدها على قوله أوجب
نسخ الاطلاق أي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهوداً من
رجالكم فان قلت ان ارد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضيه
تأخير النسخ وهو غير معلوم وان ارد غير فليس بمعهود
قلت ان اردت انه غير معلوم لك فسلم وجهك لا يضركنا
وان اردت انه غير معلوم مطلقاً فمنع لان علماءنا
ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فذكر ذلك انهم عرفوا تأخير
او نقول المراد من النسخ هنا غير المصطلح وهو ترجيح احد
الدليلين على الآخر ان المطلق والمقيّد ما تعارض خارج المقيّد
بالسنة المعروفة وقيل ان القرآن في الحكم لان رعاية التماسك بين الجمل
شروط حتى لا يقال زيد منطلق وكتم الخليفة في غاية الطول
فلا يجب الزكوة على الصبي لا تقرأها بالصلوة في قوله تعالى
اقموا الصلوة وآتوا الزكوة تحقيقاً للمساواة في الحكم لان الواو
للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضيه التسوية واعتبروا
أي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة فخران دخلت الدار
فانت طالق وزينب فانه يشارك العطف عليه في الجرح والحكم
وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب النزول لان الشركة
انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى الناقصة
الى ما يتم به وهو الجرح لا بنفس العطف قوله لان الشركة تعليل
القدر تقديره ولا يشك ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة

فيها

فيها باعتبار الافتقار فاذا تم العطف بنفسه لم يوجب
الشركة الا فيما يستقر اليه فخران دخلت الدار فانت طالق وعبدك
خروج الجملة وان كانت تامة ايضاً فذلكها ناقصة
تعليلاً لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العطف بالشروط
ولم يذكر شرطاً على جرحه فصار ناقصاً من حيث الغرض بخلاف
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق وطلقت زينب
في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو
كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرز بالجرح
دل ان مراد التجيز والعام اذ اخرج مخرج الجرح اذ اقل
في النص مع سببه يكون جزاء السبب المنقول معه كما روي
ان ما غارني فرجهم ورسول الله سجد او مخرج الجواب
كقوله من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعدي خرو لم
يؤد عليه اي على قدر الجواب اولم يستقل بنفسه اي لم يقدر
منه هذا معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام
مخرج الجواب استقل ذلك الجواب بنفسه اولم يستقل
بما اذا قال الاخر اليس لي عليك الف فقال بلى فخص العام
بسببه اتفاقاً اما في الصورة الاولى فلان التقدم بسببه
فيتعلق به ضرورة تغدير الاثر بالموثر واما الصورة الثانية
فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت
الغدا الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه
لما لم يغدا لم يرتبط بما قبله من السبب صار كغير الكلام

يعنى العام

وان زاد أي التكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالتبصير
مبتدأ بكسر اللام أي مبتدأ كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما إذا قال
في جواب الداعي إلى الغداء ان تغذيت اليوم بعدى فإن العام
لا يختص بسببه بل يتناول غيره يعني إذا تغذيت في ذلك
اليوم في أي وقت كان عنت ولو نوي به الجواب صدق
ديانة لأنه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء
لأنه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تبلغ الزيادة وهو
ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى فإن قلت في رعاية
الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال
وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم يختم رعاية الزيادة
قلت رعاية المنطوق أولى من رعاية الدلالة لأنه اقرب خلافا
للبعض وهو مالك والشافعي وزفر عندهم يتقيد بالغداء
المدعوا إليه كما إذا لم يزد لأن الجواب إذا جعل عاما لا يطابق
السؤال قلنا لا نسلم وقد زاد النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل
عن التوضي ماء البحر هل يطهر ياقه والحل ميتته أعلم أن إطلاق
المصنف لفظ العام على الأقسام الأربعة مشكل لأن نحو
رجم يس بعام كونه نكرة في سياق الإثبات وكذا نحو بلي وما
فيل أنه عام من حيث الأسباب لأن قوله فرجم لو لم ينقل سبه
لاحتمال أنه رجم لوردة أو قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلي
يحتمل أن يكون جوابا لأنواع الكلام فردود لأن دلالة
عليها بالانتضاء والعموم له وجبئ لا يصح تخصيص بعض

الاسباب

الاسباب والاشبه في الجواب ان يقال أنه من باب التغليب لأن
الاختلاف في العام والمطلق فكان واحدا أطلق لفظ العام
تغليباً على أن المطلق عام عند الخصم ولما زاد بالعام المعنى الذي
يشملها وهو عدم التعيين مجازاً وقيل الكلام المذكور للروح
كقوله تعالى ان الأبرار لنوفي نعمنا والذين كفروا والذين يكفرون
الزهد والفضة لا عموم له وأخرج اللفظ علما فلا يستدل به على
وجوب الزكوة في الحال فقالوا الفصد في كل الدخ أو الزكوة لا
العموم وعندنا هذا فاسد لأن اللفظ دل على العموم وليس
دلالة على الدخ أو الزكوة مانعة عن دلالة على العموم أفلا نأخذ
بينهما وقيل الجمع المضاف أي النسب إلى جماعة حكمة حقيقة
الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فإنه زعم أن
حقيقة الكلام هذا لأن المضاف إلى جماعة مضاف إلى كل
واحد منهم كقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة فإن الصدقة
تؤخذ من كل أموال كل واحد منهم إذا وجد ثراؤها وعندنا
يقضي مقابلة الأحاد بالأحاد كما قال تعالى يجعلون أصابعهم
في آذانهم والبراد أن كل واحد جعل أصبعه في آذنه لأنه
إذا ان الجماعة حتى إذا قال الأمر أتبه إذا أولدما ولدين فانتما
طالقان فولدت كل واحد منهما ولدا طلقنا ولا يشترط
ولادة كل واحد منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى
تولد كل واحدة منهما ولدين وقيل الأمر بالشئ يقتضي النهي
عن ضده وأذا كان أو غيرم لأن الأمر بالشئ لطلب جوده ذلك

ولدت

الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضد فيكون الامر
بالشيء نهياً عن الاضداد لوقوع التكرار في موضع التقيض
كون الامر نهياً عن ضد من ضرورات حكم وجود الامر به
والنهى عن الشيء يكون امر بضد اذا كان له ضد واحد
كالركعة والسكون فان الامتناع عن الركعة لا يتبادر الى اتيان
السكون فيكون امر به واذا كان له اضداد لا يكون امراً
بالاضداد لوقوع التكرار في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل
امراً بواحد منها غير عين والامر قد ثبت في الجهول كافي احد
انواع الكفارات وقال بعض الشافعية لاحكام في ضد
وعندنا الامر بالشيء يقتضيه كراهة ضد والنهي عن الشيء
يقتضيه ان يكون ضد في معنى سنة واجبة اى مؤكدة قريبة
الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضوعين جعل
غير المنطوق منطوقاً التصريح بالمنطوق اذ لا توقف لصحة
المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد
وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان
الثبوت في الضد ضرورة لا مقصوداً سمي اقتضاء لشبهه
بالاقتضاء الصلح وفي نفس الثبوت ضرورة فيثبت
ادنى درجات النهي وهي الكراهة اعترض عليه صاحب
الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضياً كراهة ضد واجاب عنه
المصنف بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء

يقتضيه

يقتضيه كراهة ضد ان التحريم الثابت في ضد المأمور به
اذ لم يكن مقصوداً بالامر لا يعتبر الامر حيث يفوت الامر الى المأمور به
بسبب الاشتغال بالضد والتقويت حرام فاذا لم يفوت اى لم يفوت
الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروهاً
ولا يحرم كالأمر بالقيام الى الركعة الثانية ليس من القعود
فصل آخر اذا قعد ثم قام لم تفسد صلواته بنفس القعود لانه
لم يفوت به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه
تأخير الواجب فان القيام المأمور به يكون القعود حراماً
فعلى من ذهب الى جواز تركه ان يكون القعود حراماً مطلقاً سواء
اى بالقيام بعد القعود او لم يأت به فيندفع قول صاحب
الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حراماً
واذا لم يفوت به يكون مكروهاً والمعاقبة ههنا ليست بفعل
العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام
فان الشيء قد يكون مكروهاً باعتبار يعاقب عليه باعتبار آخر
فانه اذا ضاق وقت العصر وتركها التكلف وعقد صلاة
اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والصلوة يعاقب على ترك
الغرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق
عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم
ضد بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم
ضد بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق
ليس بمضاف الى الامر عند تحريم الاسلام بل هو مضاف الى التقويت

لأن الأمر لا يمكن موضوعه إلا أن يكون مقصوداً به فلا يفتيد بخلاف
التقويت لأنه لو كان مخافاً للشرع حرام فيصح إثبات التحريم به
وبهذا تبين الفرق بين قول الخصاص ومختار فخر الإسلام
فإنه يجعل التحريم مضافاً إلى التقويت فإلم يكن تقويتاً
لا يفتد وإنما يقتضي الكراهة والخصاص جعل مضافاً إلى التقويت
الأمر وهو لا يصلح لذلك وأما الأمر المطلق فلا كان على التقويت
عند الخصاص جعل ضده منهيلاً لأن الاشتغال بالصلوة يفوت
المأمورية لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك
ولهذا أي ولأن النهي يقتضي سنية ضده قلنا أن التحريم
لما نهى عن لبس الخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء
ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الأزار
والرداء لأنه لما نهى عن لبس الخيط كان مأموراً بلبس غير الخيط
فثبت به سنية لبسها لأنها أدنى ما يقع به الكفاية عن لبس
غير الخيط فإن قلت السنة لا تثبت إلا بالنقل لا ببيان كون
الشيء أدنى قلت ليس المراد من كون الضد سنة يكون قولاً
أو فعلاً أمراً أو نهياً عن النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد به أن يفعل
بلا ترك كالسنة المؤكدة نظر إلى كونه ضد النهي عنه ومحصلاً
المطلوب ولهذا أي لأن الأمر بالشيء بوجوب كراهة ضده
إذا لم يكن مقولاً لا يخرج عنه قال أبو يوسف إن من سجد على مكان
نجس لم يفسد صلواته لأنه أي السجود على مكان نجس غير
مقصود بالنهي لأن النهي عنه ثابت بالأمر بالسجود على مكان

ظاهر

ظاهر وهو قوله فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان ظاهر
بالاجماع وهذا معنى قوله إنما المأمورية بفعل السجود على مكان
ظاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمورية فإذا
أعادها على مكان ظاهر جاز عنده فيكون مكروهاً لا مفقوداً وقالوا
التاجر على النجس منزلة الحامل له أي للنجس لأنه إذا سجد على النجس
صار مكان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والنظر
عن محل النجاسة فرض دائم في جميع أجزاء الصلوة بدليل قوله
تعالى وثباتك فطرقاً إلى الصلوة فيصير ضده مقولاً للفرض كما في
الصوم أي كما أن الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم
يفوت بالامتناع في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة
فيصير أثراً بالسجدة على مكان نجس ففسد صلوة **فصل**
الشروعات على نوعين الشرع ما جعله الله شريعة لعباده
أي طريقة يسلكونها عزيمته بالحي بدل العقل والعمل وبالرفع
خبر مبتدأ محذوف وهي اسم لما هو أصل منها أي من الشروعات
المراد به ما ثبت ابتداءً بإثبات الشارع حقله غير متعلق
بالعول من هذا بيان لأصلاتها لأنه قد يدخل في التعريف
ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات
اعلم أن اختصاصها على نوعين مذهب فخر الإسلام وتابعه
المصنف من الأصوليين لم يجعلها مخصصة فيهما وقالوا
العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة
ما وسع على الكلف فعلة العزيمة قيام السيئتم فخرج الذنب

الشيء على

الأدلة هو الفرض والظاهر
لا يحج من ان يعاقب بتركه
أولا

الفريضة

والكراهية عن العزيمة من غير دخولها في المصلحة وهي العزيمة
أربعة أنواع وجه الحصران العزيمة لا يخلو من ان يكون جاحدا
أولا والأول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه
له الملامة أولا والأول هو السنة والثاني هو النفل فان قلت
يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام
داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل
قطعي فهو فرض كسائر الخرافة فهو واجب كترك اللعب
بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة
والمباح داخل في النفل فريضة وهي لا يخلو زيادة
ولا نقصاناً تكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يخلو
التغير الى زيادة ولا نقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه اي دليل
قطعي بما يفي شي والجلتان صفتان لا وهذا التعريف
ليس مانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين
بدليل لا شبهة به كقوله تعالى فأتواهم ان علمتم فيهم خيراً فادوا
فصنيت الصلوة فانتشروا في الارض وادخلتم فاصطادوا
والخيار في تعريفه انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحقاته تاركه
تركا كلياً بلا عذر العقاب كالإيمان والأركان الأربعة
وهي الصلوة والزكاة والصوم والحج وحكمه اي حكم الفرض
اللزوم علماً اي حصول العلم القطعي بشيئته وتصديقاً
بالقلب اي يجب اعتقاد حقيقته وهذا ليس بتفسير لقوله علماً
اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعمل بالدين اي يجب عمله

بالدين

اذا دعاه كافراً وكفره دعاه كافراً
محتمل
صحيح

الواجب

بالدين حتى يكثر بسكون الكافر اي ينسب الكفر من كفره اذا
دعاه كافراً جاحداً وينسب تاركه بلا عذر احترابه عن الكراه
الا ان يكون تاركاً على وجه الاستخفاف فيثبت بتركه لان الاستخفاف
بالشرايع كفر وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة
الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر
الواحد وحكم اللزوم علماً اي يجب اقامته كاقامة الفرض
لا علماً على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعاً حتى لا يترك
جاحداً وينسب تاركه اذا استخف باخبار الأحاديث بان لا
يرى العمل بها واجبا وأما ما ولا فلا يعني اذا تركه بمعنى ادى
اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستكر
او مخالف للكتاب لا ينسب تاركه لان التأويل من سيرة السلف
والمصنف لم يتعرض لما اذا تركه تراوفاً بالاستخفاف ولا
تأويل ذكر في الكشف الصحيح انه ينسب تاركه لاستخفافاً
ولا متأولاً لان الأدلة القطعية دلت على وجوب العمل
بغير الواحد فان قلت الواجب كما ثبت بخبر الواحد يثبت
بالمشهور وبالكتاب الأول فوجه تخصيصه بخبر الواحد
قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به
جعل الشافعي رحمه الله الفرض والواجب مترادفين لان
الفرض لغة هو التقدير سواء كان متطوعاً أو مطلقاً وجوابه
معلوم ما ذكره في سنة وهي الطريقة السلوكية في الدين
التي يطالب بها المكلف باقامتها من غير فرض ولا وجوب

مستند

أحذر بقوله يطالب عن النفل
وبقوله من غير افتراض ولا
وجوب م

عن الواجب والنرض أهل الصنف هذه القواعد اعلموا على أنها
تذكر في حكمها وهو قوله وحكمها أن يطالب المرء بأقامتها من غير
افتراض ولا وجوب إلا أن السنة هذا استثناء منقطع عن
لكن من قوله وحكمها أن يطالب المرء بعينه لكن لفظ السنة عند
الاطلاق قد يقع على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من
الصحابة رضي الله عنهم لأنهم أعلام في الدين فطريقهم تكون
طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عليه السلام عليكم بسنة و سنة
الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مظهرها طريقة النبي صلى
الله عليه وسلم لأنه هو المنبع على الإطلاق فلفظ السنة عند الإطلاق
لا يحمل إلا على سنة وما ذكرناه من الحديث لا يلزمنا لأننا لا نذكر
جواز إطلاقها مع التقييد وعلامنا في لفظ السنة مطلقا
يرجع صاحب البزان هذا القول وهي أي السنة نوعان سنة
الهدى وهي التي أخذها تكليد الدين وتاركها استوجب إساءة
أي جزاء إساءة وهو اللوم والعقاب والجلتي جزاء الإساءة
إساءة كقوله تعا وجزاء سنة سنة كالجماعة والأذان
والإقامة حتى قال محمد إذا صر أهل مصر على ترك الأذان والإقامة
أمرؤها وان أبوها يتناولون بالسلاح لأن تركها هو إعلم
الدين استخفاف بالدين وزوايد أي النوع الثاني من
السنة الزوايد وهي التي أخذها حسن وتاركها لا يستوجب
إساءة وكراهة كسيرة النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه
وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها

ونفل

النفل

كلامه المص

ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير إيجاب ولا يعاقب
على تركه وهما كلام من وجهين أحدهما أنه كان ينبغي أن يعرف النفل
ولا يتم بذكر حكمه وانت ترجي أنه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بأنه
هو العبادة المشروعة لنا الأعلينا وبالقيد الأخير خرج السنة
لأنها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وبسبيلها الأحياء فكان
حقا علينا عفو مبتنا على تركها ثم قال وحكمه أن يثاب على فعله
ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي أن يقول ولا يعاقب بالناسا يقول
ولا يذم على تركه كما قال صاحب التوقيف لأنه لا يلزم من نفي العقاب في
الذم ولا نفي العقاب والزائد على الركعتين المسافر نفل لهذا أي
لأجل أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر
يصدق عليه حكم النفل ولو أراه يقع فرضا قلت المراد من الترك
الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لأنه لو تركه من غير أيام
آخر ولم يقصده يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة
على ثلاثيات في القراءة في الصلوة يقع فرضا مع أن حكم النفل
صادق عليه قلت لا سلم أنها قبل التحقق يقع فرضا بل هي نفل
ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت عموم الأمر
وهو قوله تعا فاقروا فلنقلب النافذ فرضا بعد الشروع
فيها وقال الشافعي لا شرع في النفل على هذا الوصف
وهو عدم الزوم وجب أن يسبى تركه فلا يلزم بالشروع
وحله تركه لأن حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع فيه
ولو أنه صار مودة بالنفل لا يسقط الواجب قلنا إن ما أراه

وجب صيانته وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا
 لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه اى الى
 حفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانته
 حق الغير لان المودة لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير
 المودي لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فزجح المودة بحالها
 موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المودي عبادة
 فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه
 حقا لله تعالى مسلما ليقول ان عبادة لا تقدم ولا يتقدم
 تركب الشيء من منافيه وانما يلزم الباقي كونه شرطا لبقاء عبادة
 لا لكونه عبادة قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعلما بطلاله
 بالزام الباقي لان المودي جعل من الصلوة على معنى انه يعتبر
 مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار
 ان جزء مما لا يجزى لاحكامه بدون الاجزاء الباقية وكل
 جزء عبادة متعلق بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد
 وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لان عقاده عبادة وجود
 الباقي شرطا لبقاء عبادة فان قلت الامتناع عن اداء الباقي
 لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه
 عرض فكا وجب انقضاء فلا يتصور فيه التغيير بعد الانقضاء
 ولكنه اذا امتنع فان عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا
 الى فعله كما في صلى الله عليه وسلم لا يحل الا بطلانها بل يحل له اقامته
 الجمعية وبطلان الظاهر يكون ضمينا فلا يعتبر قلت الامتناع

عنه

عند ابطال لانه لا ياتي بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء
 المتقدمة وابطال الظاهر المودي غير منهي عنه لانه ابطاله لم يودي
 احسن منه كهدام المسجد ليسنى احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى
 لها حكم الجواهر ولهذا يبطلها الردة بالاجماع وهو اى الشروع
 في النفل كالندبة في كونه موجبا للمعنى في غيره والجزء المودي
 بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى فاما
 المودي فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تسمية لا فعلا
 وما وقع لله تعالى فعلا اقوى بما صار له تسمية لانه لما صار فعلا
 صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تسمية لم يوجب
 بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لا وجب لصيانته اى لصيانته
 المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب
 فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو
 اقوى الامرين في التصبر وبقائه تعالى فاقوى اى بقاء الفعل الذي
 هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى
 اشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وخصوصا وهي
 اربعة انواع عرفك لك بالاستقراء او يقال اطلاق اسم
 الرخصة اما ان يكون بنظر الحق الحقيقة والمجاز وكل واحد
 منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة او لا
 فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدها
 احق من الاخر يجوز ان يكون احق بفعل تفصيل من حقائق
 اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر كما قال شارح

منه

ولقابل ان يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك
حتى يكون اقوي والا ليجازي بحمل من حوائك ان تفعل كذا
اي انت خليف به يعني اطلاق اسم الرخصة على احدها النسب
من الاخر والتسمية توصف بالناسبة وانما كان انساب الرخصة
بمقابلة العزيمة فاما كانت العزيمة اقوي كانت الرخصة اقوي
وتوعان من الجواز احدهما انه من الاخر اى كمال في كونه مجازا فان قلت
التقسيم اما تقسيم الكل الى جزئياته او الكل الى اجزائه والظاهر ان
هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول ايضا لان شرطه ان
صدق على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة
على القسمين الاخرين مجازا قلنا المقسم يطلق عليه اسم الرخصة
فاما الحق فوعى الحقيقة فاستيج كان المناسبة ان يعرف
اولا انه يقسم ولكن جمعها في تعريف واحد غير ممكن لانها بين مجاز
وحقيقة الراجح الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط
المواخذة لانه يصير مباحا مع قيام الحرمة اى السبب المحرم واخر
به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استيج لغدر
وهو فقد الرقبة ولكن لا مع تحريمه ويكون في الرخصة من القسم الرابع
وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المواخذة نبوت الاباحة
فان الكبر اذا غفيت عن مرتكبها لا يصير مباحا مع عدم المواخذة
عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قايما في هذا القسم كانت الرخصة
اكثر المالكه اى مثل ترخص من اكرم باخاف على نفسه او على عضو
على اجراء حكمه الكفر فانه رخص الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن

بالايمان

بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى
اما صورة فتختص بالبنية واما معنى فبزهوق الروح وفي
الاقدام عليه لا يفوت حق الله معناه لان الركن الاصل هو
التصديق قايما وافتاره في رمضان يعني اذا اكرم الضايمة
على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع ففقد يفوت حقه
صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى
لانه يفوت الى بول وهو قضاء فكان له رخصة في الفطر لرجحان
حقه وانما مال الغير اذا اكرم على التلافى الى الغير فحصل له ذلك
لرجحان حق نفسه وحق الغير لا يفوت معناه لا يجازي بالضان
وتترك الخاف على نفسه الامر بالمعروف وتترك عطف على المكروه
في قوله كالمكروه وقوله الامر بفعل لترك يعني اذا خاف التلف
على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لو
اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى
صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجانيته على
الاحكام اى كجناية المكروه المحرم على احراره وتناول المضطر
مال الغير اى وتناول الشخص المضطر بان اضافته فمحصنة
حيث برخص له تناول طعام الغير بالضان لما مر من ان حقه
فايت صورة ومعنى ان لم يتناول وحق الغير فايت صورة
وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان لاخذ بالعزيمة او في
لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى يصير يعفو لو تحمل المكروه وامنع
قاهر الرخصة وقل كان شهيدا اى مثابا ثواب الشهيد

لكونه باذلا لنفسه لا قامة حق الله تعالى ذكره محمد في مسئلة
الانكاف الى الغير لو لم يكن طاعة الكفر وقتل كان ناجزا ان
شاء الله واما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع
من الانكاف هنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولتقابل ان يقول
فيه احتراز عن هتك حرمة من يحارم الله فيكون فيه اعزاز الدين
للمحالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها
ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس لازما لان اللفظ
وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو ان يتقوى بالصوم
في القضاء ويأكل سائر الناس والثاني اى النوع الثاني
من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اى السبب المحذور
الموجب للحكم لكن الحكم تراخي عنه اى عن السبب الزمان
زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم انت الرخصة حفيقة
ومن حيث ان الحكم تراخي غير ثابت في الحال كان هذا القسم
دون الاول كالسافر فخصه الفطر اى كافتار المسافر مع قيام
السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه
وهو وجوب اداء الصوم تراخي الى اخر ان عدة من ايام اخر
وحكمه اى حكم هذا النوع ان الاخذ بالعزيمة تؤدى معفى
للمرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان غسوا لكون
المسافر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث تركه سائر الناس
في الصوم فان البلية اذا عمت طلبت واذا تحققت العارضة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بينهما يروح جانباً إلى الصوم كونه عاملاً في تقا والمترخص
بالفطر عامل لنفسه فكان الأول أولى إلا أن يضعفه الصوم
استثناء من قوله الأخذ بالعزيمة أولى يعني إذا أضعفه الصوم
كان الفطر أولى ولو صرح حتى مات كان آمناً لأنه لو بطل نفسه لأقامه
الصوم كان قالاً لنفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهي
الارتباط بالحزمة المولي وأما ثم نوي الجواز فهو ما وضع عننا
أي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الأصرو وهي
الأعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الأعضاء الخاطئة
وعدم جواز صلواتهم في غير مسجدهم وعدم التطهير بغير الماء
وجزئ أكل الصاير بعد النعم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب
وكون الزكاة ربع مالهم وكبابة ذنب الليل على الباب بالصبح
والاغلال وهي الواثيق اللازمة لزوم الفعل كما روي أن بني إسرائيل
إذا قاموا يصلون لبسوا السروج وغلوا أيديهم إلى أعناقهم
وربما ينقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة أو ثوباً
إلى التارية لحبس نفسه على العبادة فهذه الأمور رفعت ^{هذه} عننا
الامة تكريماً للنبي صلى الله عليه وسلم فستفي ذلك أي ما حظنا
من الأصرو والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازاً
لأن الأصل وهو العزيمة وهي الأصرو والاغلال لم يبق
مشروعاً أي لم يحجب علينا وسقط عنا تخفيفاً بالنظر إلى
غيرنا والنوع الرابع من أنواع الرخصة ما سقط عن العباد
بأخراج سببه من أن يكون موجبا للمكروه في عمل الرخصة

Handwritten text in a cursive script, likely a list or index, with several lines crossed out by diagonal lines. The text is written in a dark ink on a light background.

مع كونه اى مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة اى في بعض
الاوراق في حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم
الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمته ومن حيث انه
بني السبب الحكم مشروعا في الجملة اخذ فيها بالحقيقة ولكن جهة
المجاز غالبية لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه
الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوي كقصر الصلوة
في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما
سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب ان يقول
كانت الصلوة في السفر لان الانمام سقط عن العباد لا القصر
ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط
لان ترك ما اسقط الشرع هو الشبهة بالرخصة المسمى بالمجاز
لانه هو السباح لا نفس سقط وقوله كالقصر مثال الترك اسقط
اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال
الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الرابع لقوله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
وهذا يفيد الاباحة لا الاجاب ولنا ما روينا عليه السلام
قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقتم
هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بالايحتمل
التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا قال في الغمل
لمن عليه القصاص تصدقت به عليك بسقط القصاص من غير
قبول والجواب عنه ان في الجناح عنهم لتطيب انفسهم لانهم

كانوا

كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر
سقوط عزيمة الحج والميعة في حق المصطر والكراهة بقوله تعالى وقد
فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة
من الخطر فاذا اباحته كانه قال انها محرم في حالة الاختيار
مباحة في حالة الاضطرار فان قلت بشكل هذا بقوله تعالى
الامن لكم وقلوب مطمئن بالايمان فانه استثناء من الخطر مع
انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير
من كون الله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله الامن اكبر
فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صير يكون
شبهه وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي
لا تسقط ولكن لا يواخذ بها كما في الكراهة على الكفر متمسكين
بقوله تعالى اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله
غفور رحيم دل اطلاق الغفر على قيام الحجة الا انه تعالى
رفع الواحدة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف
لا يأكل حراما وشرب خمر احوال الاضطرار فعندهم بجنث
وعندهم لا بجنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم الغفر
مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار الرخص للتناول يكون
بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من
ابتلى بهذه النخصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقط غسل
الرجل في مدة السح لان استئثار القدم بالخف يمنع من
الحديث الى القدم وان لم يحل الحديث لا يجب الغسل والسح شرع

ليس ابتداء لان الواجب عن غسل الرجل يتأدى به وهذا شرط
 بشرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل ابتداء
 بالمسح لما شرط ذلك **فصل** الامر والنهي باقسامها من الامر
 الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا ومضيقا وغير ذلك
 والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا عينه او لغيره
 ونحو ذلك نطلب الاحكام المراد بها المحكوم بها وهي العبادات
 وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكم به ويمكن ان
 يقال الحكم صار علما للمحكم عرفا للشرعة ولها اي الاحكام
 اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب
 الحقيقية التي لا تنضاف اليها وجوه الاحكام تضاف اليها
 اي الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم ببيان للاسباب
 والوقت ومكان الازمان شهر رمضان والراش الذي يموت
 ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او
 تقديرا والصلوة وتعلق البقاء المقذور بالتعاطي الى هنا
 اشار الى الاسباب للايمان هذا شروع في عد المسببات
 الى قوله والمعاملات على طريقة اللف والنشر يعني سبب وجوب
 الايمان بالله تعا حوث العالم لانه يدل على الضعة وهي
 تدرك على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدرك على البعير
 وانا المشي يدل على السير وهذا الهيكل العلوي والركن السفلي
 اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق
 بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله

تعا

تعا في حقا الوقت ولهذا تنضاف الصلوة اليه ويقال صلوة
 الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال
 وهو النصاب المغنى النامي الزايد على قدر الحاجة والصوم
 يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه
 وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى اخرج البلب من محلبة
 الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا حتى الالبام
 محل للصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم الراس
 الذي يموت اي يقوم بكفائه ويلى عليه وادفعتها الى الفطر
 مجازا لانه شرط والحق يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل
 اضافة اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض النامية
 بالخارج تخفيفا اي الارض التي فيها ثمن من الزرع خفيفة حتى
 لا يجزى اصطلم الزرع افة ولهذا يضاف اليها يقال يقال عشر الارض
 ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب
 الخراج الارض النامية بالنماء التقديرى بالتمكن من الزراعة
 وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة
 حتى يقال طهارة الصلوة غير انزها لا يجزى الاعلى الحديث والمعاملات
 اي سبب شرعية المعاملات تعلق البقاء المقذور اي سببها
 توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعا الى يوم القيمة على
 تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها
 لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون التنازل
 بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات واسباب

العقوبات والحرود قبل هذا عطف البيان لأن العقوبات
هي الحرود لكن الأولى ان يقال هو من قبل قوله تعالى نزل الملائكة
والروح لأن العقوبات اعترض من الحرود فان القصاص والحج
وغيرها عقوبات وليست بحرود والكفارات ما نسبت العقوبات
والكفارات اليه من قتل بالعدوان ما وهوب للقصاص
وزنا أي سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير محصن
وسرقه أي سبب النطع اليد السرقه وأمر ائوين الحظر والاباحة
أي يكون مباحا من وجه محظور من وجه آخر يعني الكفارات
دائرة بين العبادات والعقوبات ما معنى العبادات فلا نراها تدرى
بالصوم ويشترط نيتها وفرض اداؤها الى من وجبت عليه
واما معنى العقوبة فلا نراها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على
ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سبها اذ لا يبين المحظر
والاباحة ليكون معنى العبادات مضافا الى صفة الاباحة
ومعنى العقوبة مضافا الى صفة المحظر كالقتل خطأ فانه من
حيث الصوم رمي الحصيد او خرج وهو مباح وباعتبار
ترك التبت هو محظور لانه اصاب ادميا والافطار عمدًا
في رمضان فانه مباح من حيث انه لا يلقى ما هو ملوك محظور
من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارات وانما
يعرف السبب بنسبة الحكم اليه أي بإضافة الحكم الى السبب وتعلق به
أي تعلق الحكم بالسبب لأن الأصل في إضافة الشيء الى الشيء
ان يكون أي الشيء المضاف اليه سببا له أي للمضاف وحادثا به

كما يقال السبب لأن الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص
الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لأن
اتصال الحكم بالتسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاز
فلا شك ان اتصاله بالسبب حقيقة واتصاله بالشرط يكون
مجازا كصدقة الفطر ونحو الاملام تسليفا للراس وسبب
الثاني البيت والنفط والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي
ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون
من مشايخنا فالتواضع في العبادات نعم الله علينا شكرها
فلا إيمان وجبت شكر النعمة الوجود والنطق وكمال العقل
والصلوة وجبت شكر النعمة الاعضاء السليمة والصوم وجبت
شكر النعمة اقتضاء الشهوات والركوة وجبت شكر النعمة المال
والبحر شكر النعمة البيت **باب** بيان اقسام السنة
لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة
لانها ثمانية وهي نطق على قول الرسول صلى الله عليه وسلم
وفعله وسكوته عند امره بعبادته وطريقه الصيام رضى عنه
عنهم والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام
السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام التي سبق ذكرها
من الخاص والعام وغيرها الى قوله واما الثابت باقتضاء
النص ثابتة في السنة وهذا الباب يختص به السنن هذا
جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة
موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادة ذكرها فلم ذكر السنن

بيان

بيان

في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام
 بل لبيان اقسام خاصة بالسنة وذلك اي ما يختص به السنة
 وعقد الباب لبيان اربعة اقسام عرف في كل المستزاد الاول
 في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وهو اي الاتصال اما ان يكون كاملا فلا شبهة كالتواتر
 وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم
 توابعهم على الكذب وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم
 غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس شرط فان اهل
 الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم
 محصين ويدوم هذا الحد اي الاتصال في كل وقت وهذا
 الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان الشهور عند
 من التواتر فيكون اخره كاولة واولة كآخره واوسطه
 كطرفيه يعني يكون الخبرون في الطرفين والوسطا مشرين
 في الكثرة وهنا شرط اخر وهو ان يكونوا عالمين بالاجروا
 على الاستدلال بالحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا
 بحروث العالم لا يكون متواترا بشرط في الاسلام العدالة
 والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعند العامة
 ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل
 العلم بخبرهم وان كانوا كافرا اعلم ان المصنف عرف المتواتر
 بما هو شرط الخبرين وهو تسامح ولعله افترض في ذلك لا يخرج منه
 تميز وهذا التراجيح في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة

مستوفين

بينه

فيدل بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه بخروج خبر جماعة
 افاد العلم بالقرائن الزائدة على الخبر كشق الجيوب والتجمع
 في الخبر لموت والده فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما
 كان يشمل الافعال فيجوز لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها
 ويمكن ان يقال المراد من السنة في قولنا ما يختص به السنة الحديث
 بطريق ذكر الكل واردة الجزء كقول القرآن والصلوات الخمس
 وما قاله بعض النحاح لو قال كان القرآن لكان اولى لانه تمثيل
 المتواتر والمتواتر هو القرآن لانقله فضعيف لان الاتصال
 القرآن بالتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين
 كالبيان اي كما يوجب الحس وقال قوم من المعتزلة انه
 يوجب علم طائفة بعض علم يرجع جانب الصدق وتطابق اليه
 المتكلمين ولكن لا ينبغي توهم الكذب وهذا القول باطل
 لان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت الا بالتواتر فيجوز لا يشك
 العلم بنسبتهم وهذا كفر على ضرورة ما قاله في الدين الرازي
 رحمه الله في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات
 ومن الذين اهل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم
 اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتسك بالدليل الخفي
 مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فبين ان حصول العلم بصدق
 والتشككات في الضرورية باطله اعلم ان اضافة العلم
 الى اليقين اضافة الشيء المراد به كما فعل مثل ذلك في العطف
 او يكون اتصالا فينبهه صورة اي من حيث الخارج لا من حيث

الاعتقاد كالشهور وهو أي في كل الخبر المشهور مكان من
 الأحاد في الأصل أي في القرن الأول وهو قرن الصحابة رضي
 عنهم ثم انشروا حتى نقله قوم لا يتوهم نواظهم على الكذب
 وهم أي في كل القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن
 الثالث والاعتبار والاستشهاد يكون في القرن الثاني
 والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة أخبار الأحاد
 اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وأنه يوجب
 علم الطائفة وأنه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت
 الزيادة به على الكتاب قال الجصاص وجماعة من أصحابنا
 أنه يفيد علم اليقين حتى يكون جاحدا عندهم لأن الأئمة
 لما تلقته بالقول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان
 كالتواتر والصحاح أنه يزيل الجاحد ولا يكفر لأن المتواتر يخرج
 رواه عن العدل ابتداء وانتهاء صار منزلة المسموع من
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكذيب الرسول كفر بخلاف
 المشهور لأن تكذيبه خطية جماعة العلماء وهي ليست
 بكفر أو يكون اتصالا لا يشبه صورة ومعنى أما صورة
 فلأن اتصالا بالرسول لم يثبت قطعا وأما معنى فلأن
 الأئمة ما تلقته بالقول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه
 الواحد أو الاثنان فصاعد لا عبرة للعدد فيه أي في الخبر
 الواحد بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر وإنما
 خصص الواحد والاثنين بالذكر مع أن ما بعده كان مغنيًا عنه

رة القول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد
 لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمل بخبري الدين وحده
 حتى سأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما فقالا مثل قول أبي الدين
 فقبل وأجيب خبري الدين خبر واحد فيما يعم به البلوي
 وغير من الصحابة كان أولى بالتذكير للنبي صلى الله عليه وسلم
 أنه غلط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وإنما يوجب العمل
 دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلو لا نفر من
 كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
 قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون أوجب على كل
 طائفة خرجت من فرقة الأئمة وهو الأخبار المخوف عند
 الرجوع إليهم والثلاثة فرقة وطائفة منها أما واحد
 أو اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين إذا
 وجب ههنا وجب مطلقا إذا قابل بالفصل والسنة ما روي
 أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال
 لنا هدية ولها صدقة وبعث علينا ومعاذ إلى ابن ورجة
 الحلبي فبصر بكتابه يدعو إلى الإسلام ولو لم يكن خبر الواحد
 موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي روي في
 تثبيت قبول أخبار الأحاد من أخبار الأحاد فكيف جعلته
 أصلا في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما رويته في الأئمة
 وتلقوه بالقول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر
 الواحد والجماع وهو أن الصحابة رضي الله عنهم علموا

وظن صلى الله عليه وسلم
 وأنه نسخ

بالاحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الاخبار
 رضي الله عنهم بقوله عليه السلام الايمنة من قرئش فقبلوه من غير
 انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قول خبر
 الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاست
 والعفول وهوان المتوانر لا يوجد في كل حادثة فلو رزخ خبر
 الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا على الاعمال علم وهو ذهب
 اهل الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا
 تقف بالسر لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به فلا يوجب خبر
 الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لا يتفق اللازم وهو
 هذا تعليل لقوله لا عمل الا على علم يعني اذا اتفق اللازم وهو
 العلم يستفي للزوم وهو العمل او ثبتت للزوم هذا تعليل
 لقوله او يوجب العلم يعني ما ثبت للزوم وهو العمل باجماع الصحابة
 رضي الله عنهم ثبت اللازم وهو العلم لا امتناع تحقق للزوم
 بدون اللازم والجواب عن الآية لان سلم ان المخرج منها المنع
 عن اتباع الظن مطلقا بل المراد النفع عن اتباعه فيما هو المطلوب
 منه العلم البقاي من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف
 بالفقهاء والقدر في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادة
 جمع محمد لان من العرب من يقول في عبد عبدك وزيد زيد
 او جمع عبد وضع كالتشاء المرأة كذا في الاقلد وهو عبد الله
 ابن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد
 بن ثابت والي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رضي الله

عنهم

عنهم وغيرهم من اشتهر بالفق كان حديثه حجة بترك القياس
 خلافا لما لك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لا روي عن ابن
 عباس لا يصح ابا هريرة يروي من حل جنازة فليستوا قال البرزاني
 الوضع من عمل عديان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول
 الرسول واما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لا تفتت الشبهة
 كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله وصفه اذ كل وصف محتمل
 ان يكون علمه فكان الاخذ باليقين باصله شبهة اولى وروى ان
 عمر ترك رايه في الجنين بحديث العزة في الجنين قال صاحب القواطع
 الشافعي حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا
 القول باطلا لا يوجب وان اجل منزلة عن مثل هذا القول وليس
 يدري بثبوته منه وان عرف اي الراوي بالعدالة دون الثقة
 اي يكون دليل الثقة كاشرا في حريته وسلمان وبلال وغيرهم ممن
 اشتهر بالصحة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن من اهل
 الاجتهاد ان وافق حديثه القياس عليه وان خالفه لم يترك
 الحديث الا بالضرورة بعض الاسباب ضرورة انسداد يابى الجاي
 فحينئذ يترك ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي
 صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر وقد كان النقل بالغنى مستقيضا
 فيهم والناقل انما ينقل نقله بقدر فهمه من العبارة فاذا
 قصر فهمه لا يثبت عليه ان يخبره بعض الماد فيدخله شبهة رايه
 يخلو القياس عنها فيحاط في مثل ويترك الحديث لضرورة
 انسداد باب الراي لانه اذا انسداد باب الراي من كل وجه صار

وانا اجل صح

ان خالف جميع الالف لا يقبل
 عندنا وهذا هو المذهب
 باب الراي تصحيح

فاسم الكتاب وهو قوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار فانه
 يقتضي وجوب العمل بالقبول والحديث المشهور وهو حديث
 معاذ وغيره كما ينبغي ومعارضه للاجماع فان الامتلاء جتمعت
 على حجة حديث المصريات وهو ما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه
 عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقبلوا الباطل والافتقار من اتباعها
 بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رخصها اسكها
 وان سخطها ردها وصاعا من غير النصرة الجمع والرد بها
 في الحديث جمع الدين في الصرع بالسد وترك الخليفة ليحبل
 المشتري انها غريزة الدين فانه مخالف للقبول من حيث ان
 الضمان فيما له مثل مقدار بالمثل وفيما لا مثل له مقدار بالقيمة فايجاب
 التزكان الدين ليس منهما من حيث ان المصراة كانت في ضمان
 المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه وموجب
 انه قوم القليل او الكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم
 المصريات فذهب مالك والشافعي الى ان يرد ها ويرد معها صاعا
 ان كان الدين هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى
 وابريوسف الى انه يرد قيمة الدين وذهب بر حيفة الى انه
 ليس له ان يرد ها ولكن يرجع على البائع بارسها وتسكها
 كذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقهاء الراوي لتقديم الخبر
 على القبول من حيث عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد
 وخروج عليه حديث المصريات وتاييده اكثر المتأخرين واتا
 عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقهاء الراوي بشرط

في كتاب
 في القياس

للتقديم

التقديم بل لجر كل عدل مقدم على القياس اذ الم يكن مخالفا للكتاب
 والسنة المشهورة لان تغيير الراوي بعد ما ثبت عدالة موهوم
 والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير تغير على وجه لا يتغير المعنى واليه
 مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضي الله عنه حديث حل ابن مالك
 مع انه لم يكن يقيها في الجين وقضى به وان كان مخالفا للقبول لان
 الجين ان كان جيا وجبت الذية وان كان ميتا لم يجب شي ولجاءوا
 بحديث المصريات بانهم انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى
 ومن اعزدي عليكم فاعذروا عليه ويمنع ان ابا هريرة لم يكن فيها
 لانه كان يفتي في زمن الصحابة وكان يفتي في ذلك الا فيقه مجتهد
 فان قلت قد علمت بخبر القصة على مخالفة القبول مع انه رواية
 معبد الجهمي وانه غير معروف بالفتنة قلت روي خبر القصة بغير
 مثل جابر وانس وغيرهما وعلى كثر من الصحابة والتابعين ولهذا
 قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث
 لم يعرف الحديث او حديثين ولم يعرف عدالة ولا نفسه
 ولا طول صحته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كواحدة من بعد
 فان روي عند السلف وشهدوا بصحة وعملوا به او اختلفوا
 فيه اى في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل
 بن سنان يمارواه ان ابن مسعود سئل عن تزوج امرأة ولم
 يستم لها مهر احوال عنها فاجتهد شهرا فقبول ابراهيم
 مهر مثل نسائها الا وكسر ولا يشطط فقام معقل بن سنان
 وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في تزوج بنت

مثل قضايك فسر ابن مسعود ورا لم يرمه قط لموافقة
 قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجهه على ما نضع
 بقول عائشة بوال على عقبه وقال حسبها الميراث ولا مهر
 لها الفقه رايه وهو ان العفو عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب
 بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهر او جعل
 على رضى الله عنه القياس والى من رواية هذا الجمهور وعمل بهذا
 الحديث علما اننا لان الشافعية من الفقهاء المشهورين كعلقة
 ومسروق والحلي ورواه عنه صار كالعديد الا اننا لانعرف عدالة
 من لم نشاهد الا بتحمل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان
 مهر النفل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يكون الموت كالسنة
 او سكتوا عن الطعن بعدا بلفظهم روايته لان سكتهم
 بمنزلة ما قبله صار كالعرف يعني صار حديثه كحديث العرف
 وان لم يظهر من السلف الا الرد بعدا ظهر حديثه كان مستكرا
 لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا
 يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرته ان زوجها طلقها
 ثلاثا ولم يقض اليه صلى الله عليه وسلم لها بالنفقة والسكنى
 فرجه عمر قال لا ندع كتاب ربنا وستة نبينا بقول امرأة
 لا ندي اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن
 ابان اراد بقوله كتاب ربنا وستة نبينا القيلس لانه ثابت
 بها ولو كان المراد عين النص لتلى النص وروي السنة وهو
 القيلس على الحامل البتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحامل بالهرة

والنفقة

لجامع بيان

والنفقة عن طلاق رجعي لجامع الاحتباس والنفقة جواز
 الاحتباس وتقابل ان يقول انقطع الزوجية في البتة
 ولا تجب لها النفقة وليس كذلك النفقة عن طلاق رجعي
 فلا يصح القيلس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب قوله تعالى
 من يوتهن ومن السنة ما قال عمر رضى الله عنه سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يقول لها النفقة والسكنى ورجع عن كان يحضر
 من الصحابة ولم يذكر ذلك اخبرني ان هذا الحديث منكر
 عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل به ولا
 قبول يجوز العلية اذا لم يخالف القيلس ولا يجب لاث
 الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان
 قلت اذا وافقه القيلس ولا يجب العلية بان الحكم ثابتا بالقيلس
 كما فائدة جواز العمل به قلت فائدة جواز اضافة الحكم اليه
 فلا يمكن نافي القيلس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث
 وانا جعل الجرح حجة بشرائط في الراوى وهي اربعة العقل
 وهو يوثق في دين الادنى وقيل في الراس وقيل في القلب
 يرضى به اى بذلك النور طريق يثبته به الجار والمجور
 قابله مقام الفاعل وضمير راجع الى الطريق والجملة صفة
 طريق من حيث ينتهى اليه ضمير راجع الى حيث وهو معنى
 المكان درك الحوائش يعنى ابتداء عمل القلب بنور العقول
 حيث ينتهى اليه درك الحوائش وعن هذا قبل بداية المعقولات
 نهاية الحسوس فيستلزم اى يظهر المطلوب للقلب فبدرك

القلب أي المطلوب بتأمله بتوفيق الله مثلا إذا نظر الإنسان
إلى بناء رفيع يدرك بنور عقله أن له بابا لا محالة ذا قدر
وجودة وعلم من الأوصاف التي لا بد للبناء منها فإن قلت
التعريف غير جامع لأنه قد يكون الطلب بعد برائة العقول
كما إذا استدللنا من وجود العالم أنه صانع عالما فقد
بطلت بعد ذلك أن علمه عين ذاته أو غيره أو لا هذا ولا ذاك
قلت الطلب بعد برائة العقول برتبة أو مراتب لا يمنع
كون البرائة من انتهاء الحس وإن كان في ثباته مستغنيا
عن الحس وفيه نظر لأنه لا يصدق قوله من حيث ينهي إليه
درك الحواس لأنه على ذلك التقدير يكون من حيث ينهي إليه
ابتداء العقول والحواس هذا التباين في الوجود محسوس
وأما فيما ليس محسوسا فإنا نبادي بطريق العلم به من حيث يوجد
وأما تعريفه على الإطلاق فإن يقال العقل قوة نفسانية
يدرك به الإنسان حقائق الأمور والشرط الكامل منه أي
من العقل وهو عقل البالغ ولما كان اكتمال المرأفة أقيم التيب
الظاهر وهو البلوغ من غير أن مقام كمال العقل يسير للعباد
دون القاصرين وهو عقل الصبي والعتوه والجنون وأنا
شروط كمال العقل لقبول الخبر لأن الشرع لا يجهل أصلا
في التصرف في أنفسهم لنقصان عقولهم في الدين أو في
هذا إذا كان السماع والرواية قبل البلوغ وأما إذا كان السماع
قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي إذا خلل

في محله كونه بمنزلة ولا في رواية كونه عاقلا فإن قلت العبد
يقبل روايته وإن لم يقض أمره إليه قلت ذلك الحق للمولى لا
لنقصان في عقله والضبط وهو في اللغة الأخذ بالجزم
وفي اصطلاح أهل الشرع ما ذكره الضنف وهو سماع الكلام
كما يحق به معنى الكاف بمعنى المثل وما يعنى شئ وهو في محل
نصب على أنه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام
سما ما مثل سماع شئ يجب ضبطه وبرعائه ثم فهم بمعناه الذي
أريد به ليقول كان أو شرعا كان يعلم خيرة القضاء في قوله
عليه السلام لا يقض القاض وهو غضبان لشغل القلب لأنه إذا
لم ينه معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في
بمعناه بمعنى مع ثم حفظه بذكر الجهد له الجهد مصدر
كاليسور بمعنى اليسر والعنى بذكر جهده وقدرته ويجوز أن
يكون بمعنى المفعول على معنى بذكر المقدور من التسع في الضبط
والضمير في له للسمع أو للسموع ثم الثبات عليه أي على الحفظ
بمحافظة حدوده أي أحكامه بأن يعمل بموجبه بغيره وروايته
بذكر كونه والباء فيه بمعنى مع على إساءة الظن متعلق بحذف
حال أي مستقر الثابتات على إساءة الظن بنفسه بأن لا يعتد على
نفسه التي لا اسم بل يعتد التي إذا تركته نسبت أذ الجرم سواها
التي حين إذا لم يتعلق بقوله ثم الثبات عليه ^{في} روي أن ابن
سفيان رضى الله عنه كان إذا روي حديثا جعلت فرايصه
ثم تعذر باعتبار سوء الظن بنفسه مع أنه كان في أغلاد حلت

الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطاً في النقل فكيف يخرج
 نقل القرآن من لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت
 في الاصل الا بآية الهدي جزيري وهم يفتون بعد الضبط
 التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة
 وغيره فاعتبر في نقله نظره ومعناه بنى عليه واما البسطة فان
 المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مأمون
 عن التحريف لان الله تعالى وحده حفظه عن تحريف الباطلين بقوله
 انا انزلنا الذكر واتنا له الحافظون فجاز النقل فيه من كان
 ضابطاً لظاهره وان كان لا يعرف معناه والعدالة
 وهي الاستقامة في البر والدين وضدها الفسق والاعتبار
 هنا كماله اي كمال العدل وهو زحان جهة الدين والعقل
 على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اجترأ
 على صغيرة سقطت عدالة قبحه بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة
 لم يصغر عليها لانتبطل عدالته لان الخور عن جميع الصغائر
 مستعذر عادة وان شرط الخور عن جميعها سد لباب الرواية
 روي ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 الكبار يرسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف
 المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق
 الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيوت
 الحرام وروي مع ذلك ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
 الخ ذك الشربة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما يثبت بظاهر

الدين

الاسلام

الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانها معلومة على الاستقامة
 وينجر انه عن غيرها ظاهر وبهذه العدالة لا يصير الخبر
 حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هو النفس
 فان الاصل قبل العقل وانه داع العمل بخلاف العقل
 والشرع فكان عدلاً من وجد وزوج فيتردد الصديق
 في خبر من غير زحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام
 واما شرط لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هذه
 فلا يقبل قوله والاسلام نوعان ظاهر وهو ما يثبت بشروط
 بين المسلمين وينبوت حكم الاسلام على الدين من غير
 ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية
 والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع شروط وهو
 التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق
 المنطقي الذي هو الاذعان او غير ذهب صاحب التنقيح
 الى الثاني وقال هو نسبة الصديق الى الخبر اختياراً
 لانه الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند
 رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمناً حتى ينسب الى الصديق
 فيما اخره وقد قال تعالى حق بعض الكفار يعرفون كما يعرفون
 ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع
 ولو سلم يكون كفره باعتبار حجوده باللسان وغير ذلك
 من امارات الانكسار فاما اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان
 لا يفهم من نسبة الصديق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان

بشرط كمال الدين

فان قلت فيستدرك ان التصديق من الكيفيات دون الافعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايان قلت باعتبار اشتماله
على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب
المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن من الاقرار بانته كما هو
واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدرك على الذات مع الصفة
كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر
صفات الكمال وقبول احكامه اى الاعتقاد بها وتراعيه
وهي اعم من الاحكام فيكون تعميها بعد التخصيص والشرط
فيه البيان اجمالا كما ذكرنا في بعض الذي هو شرط في قول روايته
هو ان يترتب هذه الاشياء وينتهي على وجه الاجمال بان يقر
بان الله تعالى واحد عالم قادر حي وفيه رة نقول بعض المتأخر
من ان توصف الله تعالى بلسانه على وجه الاجمال لا يكفي
ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة من غير
معرفة المعنى لا يفيد بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو
ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال في الجامع
الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف
فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة التكاثر
بظاهر اسلامها ثم حكم بفساده حيث لم تحسن بالتصنيف
وترجع ذلك رة منها وقلنا هذا الشرط يؤول الى
الحرج لان اكثر الخلايق لا يفكرون على تفصيلها على
التفصيل وقد اتفق النبي صلى الله عليه وسلم بذكر الاجمال حيث

لا يقال المراد بقبول احكامه العلم بان ذلك داخل في العمارة من جواهر

جاء

جاء اعرج الى النبي عليه السلام فقال اني رايت الهلاك
فقال له اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم
قال يا بلال اذنت في الناس ان يصوموا غدا ويقيموا الايمان
على الاجال حينئذ جبرئيل عليه السلام قال منصور القاني
شراح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات
الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله يا سائئ بنياني
ذلك الاتفاق وحديث الاعرجي ولهذا اى ولاجل ان
الشرط المذكور شرطا في الراوي لا يقبل خبر الكافر والتابع
لعدم العدالة والصحة والمعنوية لعدم كمال العقل والذي
اشترطت لعدمة الضبط وان وافق القيس وقبل
خبر الاعرجي والمحدود في القذف والمراة والعبد لو جحد
الشرط الاربعه ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة
توقفت على معان اخرها الاعرجي فلان الشرط في الشهادة
الاشارة والتمييز الى المشهود به وهذا لا يحصل بالعمى واما
العبد والمراة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة
وبالوق تنعدم الولاية وبالاثنية تستغنى واما المحدود
في قذف فلان رة شهادته من تمام حقه ثبت ذلك بالنقص
وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الرواية بعد الثبوت
وكن التائب من الفسق والكذب يقبل روايته الا التائب
عن الكذب متعمدا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه لا يقبل روايته ابد كن ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث

القاعاني

لعدم الاسلام

والثاني اى القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة
بالسنة في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
بالمرسل من الاخبار وهو ان يترك بواسطة النبي بينه وبين
الرسول ويقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو اى
المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي يعنى
لو كان المرسل صحابيا فيقول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم
فان قلت الصحابة ظاهرا هم السماع من النبي صلى الله عليه
وسلم فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعو
من النبي صلى الله عليه وسلم وان بينهم وبينه رجلا من القرن
الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة
يعنى ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعنى حجة عندنا
وما لك والشافعي رضى الله عنه لا يقبل الا اذا تأيد بآية
او سنة مشهورة موافقة قيس صحيح او قول صحابي او
تلقته الامة بالقول او اشترك في رساله عدلان بشرط ان يكون
شيخاها مختلفين او ثبت اتصاله بوجاهة صحيح بالجهل
بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وجه
مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا
الاجماع وهو ان الصحابة رضى الله عنهم اتفقت على قبول
روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم
من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوها كل حديث من النبي
صلى الله عليه وسلم وقال الغزالي ما سمع ابن عباس رضى الله

والا راعى عدم الاستناد

عنها

عنها الا اربعة احاديث ولم يروها احد اخر او تفحص انهم
رووا بواسطة اولافان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة
وليس كذلك الان فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي
والتابع لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عليه السلام
فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان
المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يائمه ولا اجماع في المسائل
الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية
وهذا اجماع ظني والربيل العقول وهو ان كلامنا في ارسال
من لو اسند الى غيره قبل حساده ولا يظن به الكذب عليه
فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى
والراوى اذا عرفت عدالة سقط عن السماع النظر في
عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقيد لان العدل بالمستبين
له الاسناد لا يرسل قال الحسن رضى الله عنه متى قلت قال
رسول الله عليه السلام سمعته من سبعين او اكثر والجهل
ببعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال
العدل من الائمة دليل تعديه وارسال من دون هو لا
يعنى ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث
كذلك عند الكرخي يعنى حجة لان علة القبول في القرن الثلاثة
هي العدالة والضبط فتى وجونا قبلنا خلافا لان ابان
لان الزمان زمان الفسق ونشوء الكذب فلا بد من البيان والذي
ارسال من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعنى

بسنخه

عندنا أكثر هذا هو القسم الرابع لأن الوصل ساكت عن حال
 الراوي والمسدن الحق والساكن لا يعارض الناطق مثل حديث
 لا تخاف الأبوي رواه أسرايل بن ميمون سنداً وسعيد
 مسلاً وقال بعض لا يقبل لأن سكوت الراوي عن ذكر الراوي
 عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل وإذا
 اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح وأما الباطن فإن كان
 الانقطاع لنقصان في الناقل لغوات بعض شريط من العدالة
 والاسلام والضبط والعقل فهو على ذكرنا يعني لا يقبل خبره
 وإن كان بالعرض على الأصول بأن خالف الكتاب كقوله عليه
 السلام لأصلوة الأباة في الكتاب فإنه مخالف للعموم قوله
 تكلموا فارقوا ما يترو من القرآن أو السنة المعروفة أي الشهيرة
 مثل ما روي ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقض بشاهد
 وبينه فإنه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
 البينة على الذم واليمين على من أنكر أو الحادثة الشهيرة أي
 خالف الحادثة بأن ورد فيها أشهر من الحوادث وعم به
 البلوي كما روي أبو هريرة أنه عليه السلام كان يحرم لبيم الله الرحمن
 الرحيم في الصلوة فإنه لما شذ مع أشهر الحادثة لم يعمل به
 لأن شهر الحادثة تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة
 فإذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دلالة منقطع
 أو عرض عنه الآية من الصدور الأول مثله ما روي أن النبي
 عليه السلام قال ابتغوا في مال البنا خير أكلها تأكلها الصدقة

فإن

فإن الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي وأعرضوا عن
 الاحتجاج بهذا الحديث فرد أنه غير ثابت أو ما أول تأويله أن
 المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة
 كان مرد ودا منقطعاً أيضاً الذي كان الانقطاع لنقصان
 في الناقل والثالث أي القسم الثالث من الأقسام المختصة بالبن
 في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محل
 فإن كان المحل من حقوق الله تعالى وهو ما تخلص حق الله تعالى
 من شرايعه وهو نوعان الأول ما ليس بعقوبة كالصلوة
 وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عداً لأن الصحابة
 رضي الله عنهم عملوا بأخبار الأحاد وعملوا بخبر عائشة رضي الله
 عنها في التقاء الثمانين وشرط بعضهم العدد استدلالاً
 بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبر ذي اليمين حتى شهد
 غيره قلنا عدم اعتبار قيام الشهادة لأن الحادثة كانت
 في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام مع اندوقع مخالفنا
 لما ظنه خلافاً للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يكون
 اثباته بخبر الواحد عند هذا هو القسم الثاني من حقوق الله
 تعالى قال أبو يوسف في المال وهو مختار الجصاص يجوز
 لأن جانب الصدق مرجح في رواية العدل فيثبت به الحرد
 ولا يلتفت إلى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحرد بالبيان
 ولا يلتفت إلى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي أن
 خبر الواحد في اتصاله بالرسول عليه السلام بشهدة والحرد

تدريج بالشبهات واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنقص
على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن امر بعة
منكم وان كان المحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثالث
من اقسام محل الجز ما فيه الزام محض كالبيع والاشترى والاملاك
المسجلة يشترط فيه سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ
والاسلام اذا كان المشهود مسلماً وكونه غير محذور في قدس
ولا يحج بشهادته مغبوا ولا يدفع بهامغرا وبغيرها مع العدة
في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال
فان العدة والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء
ولفظ الشهادة والولاية اى الحرية وان كان المحل لا
الزام فيه اصلاً هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد
كالعالات والمضاريات والرسالات في الهدايا والتزكات
يثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة يعنى
بشرط ان يكون الجز مميّزاً صيماً كان او بالغاً كافراً كان او
مسليماً حتى اذا اخرج حتى او كافراً فلانا وكله فوقع في قلبه
صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبر عموم الضرورة
لان الانسان لا يجد العدل المحرر البالغ في كل زمان او مكان
ليبعثه الى وكيله ولو بشرط في سائر الشرط لتعطلت الصالح
ولان الجز غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام
عليه في ذلك فاذا لم يوجد الا الزام في هذا الجز بشرط شرط
الالزام من العدة والعدالة ولان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل خبر

المهنية

المهنية من البر والفاجر وان كان فيه الزام بوجه دون وجه
هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحج
الاذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل انقص
الشراء عليه وتلزم العدة واذا حج العبد تخرج تصرفاته
من الصحة الى الفساد ومن وجه لان الزام فيه لانه يشبه سائر
المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف بهما بالعزل
والحج كانهما يتصرف في حقهما بالتوكيل والاذن بشرط فيه
احد شرط من الشهادة من العدة والعدالة عند اى حينة
ثم شبه الزام بوجوب شرط العدة والعدالة ما خلا
الاخبار بالشرايع وشبه المعاملات بوجوب سقوطها بشرط
احدهما وسقطتها الاخر توفير الشبهتين خصلها وعلاها
لا يشترط بل يثبت الحج والعزل بمثل لان هذا القسم
من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان
لا يتوقف على شرايط الشهادة لان للناس في باب
المعاملات ضرورة توكيلاً او عزللاً فلو شرطت العدالة
لضايق الامر على الناس واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن
من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت
في حقه هذا اذا كان الجز فضولاً وان كان وكيلاً او
رسولاً من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان تجبر فلانا
بالعزل او الحج او ارسلك الى فلان لتبلغ عنى هذا الخبر
لم يشترط العدالة اتفاقاً لان عبارة الوكيل والرسول

الرسول
كعبارة الرسول والرسل والرابع أي القسم الرابع من الأقسام
المختصة بالسنة في بيان فضل الخبر وهو أربعة أقسام قسم
يحيط العلم بصدق أي صدق الخبر كخبر الرسل عليهم السلام
لأنه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه
وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى ما أنزلكم الرسول فخذوه
وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام
آيات الخوارق فيه وقسم يحتمل ما على السواء كخبر الناسق
فإن خبر يحتمل الصدق باعتباره بينه وعقله ويحتمل
الكذب باعتباره فسقه وحكمه التوقف فيه لا يستواء الجانبين
وقد قال تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يرجح
أحد قتالاه على الآخر كخبر العدل السجّع لشروط الرواية
والمقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع أطراف ثلاثة
طرف السماع وذلك إما أن يكون عزومة أي أصلاً وهو على
أربعة أقسام فسمان منها في نهاية العزيمة وهو يكون
من جنس الاستماع بأن يقرأ على الحديث من كتاب أو حفظ
وهو يمنع ثم يقول له مستمعا هو كما قرأت عليك فهو
يقول نعم أو يقرأ الحديث عليك من كتاب أو حفظ وانت
تسمعه قال في الإسلام قال أبو حنيفة العجمان سواء
بل الأول هو طلق السماع إذا قرأ بنفسه كان أشد
عناية في ضبط المتن لأنه عامل بنفسه والحديث عامل بالغير
أو يكتب الحديث إليك كتاباً على رسم الكتب وهو يكون

مختماً

١٦٦
مختماً بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان
ابن فلان إلى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالشارة وذكر
فيه حديث فلان عن فلان إلى آخره أي إلى أن قال عن النبي صلى الله
عليه وسلم ويذكر من الحديث ثم يقول أنا بلغك كتابي هذا
وفهمته حديثي به عني بهذا الإسناد فهذا أي الكتاب من
الغايب كخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه أي الرسالة
إلى الغايب ككتاب في جواز الرواية وذلك أن يقول الحديث
للرسول بلغ عن فلان أنه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن
فلان ويذكر أسناده فإذا بلغك رسالتهم هذه فاروه
عنه بهذا الإسناد فيكونان حجتين إذا ثبتا بالحجة أي بالبين
أن رسول فلان أو كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضيه هذا
أسانيد إلى القسمين الآخرين وهما من باب العزيمة أيضاً
ولكن على سبيل الخلافه فصل بينهما شبهة الرخصة وهما
الكتاب والرسالة أو يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من
قسمي السماعين طرف السماع وهو الذي لا سماع فيه كالأجارة
وهو أن يقول الحديث لغيره قد حدثت لك أن تروى عني
هذا الكتاب الذي حدثني به فلان أو جميع مسموعاتي إن
كان عندك وبين أسناده والمناولة وهو أن يعطى
الشيخ كتاب سماعه يده أي إلى يد المستفيد ويقول هذا الكتابي
وسامعني شيخ فلان فقد أجرت لك أن تروى عني هذا والمناولة
تأكيد للأجارة لأن بحر المناولة بدون الأجارة غير معتبر للأجارة

والشأن

بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة لعدم خروج
الناس ولم يولد ما يتناسلوا والمجاز لان كان عالما به اي
بما في الكتاب الذي اجاز بروايته يصح الاجازة ولا اي
وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا يصح الاجازة
بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك مجازاتي
الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اجزني او اجازني
ولا يقول جزني لان ذلك يختص بالاستماع ولم يجد
وطرق الحفظ اي الطرفين الثاني من الاطراف الثلاثة العلة
بالجذب طرف الحفظ وهو نوعان والعربية فيه ان يحفظ
المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان
يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان مسوعا صلواته
حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء عند الحقيقة
لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطا او
خطا غيره والا اي ان لم يذكر الخط شيئا فلا اي فلا يحل
له الرواية عند الحقيقة لان الخط وضع للتذكير للقلب
كالآلة للعين ولا عبرة للمرأة اذ لم ير الراي وجهه فكذا لا
عبرة بالكتاب اذ لم يذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط
وعندها والشافعي يجوز لما رواه ويجب العمل به لاثبات
الصحة كانوا يقولون على كتب النبي صلى الله عليه وسلم من غير ان
راويا روي في الكتاب وعند يوسف يجوز الاعتناء
على الخط ان كان في يده او في يده امينه ولا يجوز ان كان في غيره

لانه

147
لانه لا يورث عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط ان لم يكن
الكتاب في يده لان التغيير غير معارف وما ذهب اليه محمد
رخصة تيسر للناس وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث
والعربية في ان يروي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه
والرخصة ان ينقل بمعناه يعني يرويه بلفظ اخر يروي عنه
الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عليه
السلام مخصوص بجميع العلم بما يورث في الفصاحة وفي النقل
بالمعنى لا يورث عن الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي
ان الصحابة قالوا لم يروا الله انا سمع منك الحديث ولا نقل
على ثابته كما سمعنا قال اذ لم تخلوا امرأه ولم تخلوا حلالا او صم
المعنى فلا بأس به روي ابن مسعود وانسا وغيرهما ما بنوا
يقولون عند الرواية قال عليه السلام كذا او قريبا منها وغيره
ولم ينكر عليهم منكر فكان اجازة على الجواز فان كان الحديث
محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة في معرفة
وجوه اللغة لانه لا يمكن ان يشبه معناه لا يمكن فيه الزيادة و
النقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما
يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما محتملا لمخصوص او حقيقة
يحتمل المجاز فلا يجوز نقله الا للفقهاء المجتهدين لانه يقف على
هول المراء فيقع الامر على الخل بغيره ومكان من جماع العلم
بان كان لفظه وجيزا وتحت معان كثيرة او المشكل او المشرك
او المحمل لا يجوز نقله بالمعنى لكل اي المجتهد وغيره ما اجتمع

الكلم فلا روى انه عليه السلام قال خصصت بحجراتي الحكم
فلم يقد احد بعد على ثمان مخصصا به واما الشكل والشرط
فالمراد منها لا يعرف الا بشاويل وثاويل الراوي لا يكون
حجة على غيره كالقيلس واما الحمل فلانه لا يوقف على معناه
والمراد من هذه الإشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان
ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث او لا يوجب به والطعن
الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره
والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية انكارا جاحدا
بان قال كذبت علي او ما رويت كذا وانكارا موقوفا بان قال
لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرف في الوجه
الاول يسقط العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب
للاخر فلا بد من كذب احدها غير معين ولكن لا يسقط بذلك
عدالتها للتبقي في عدالتها ووقع الشك في ذواتها
واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط
العمل به لانه انما يكون حجة بانصاله بالزول وبانكار الراوي
ينقطع الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط العمل
به او عمل بخلافه بعد الرواية بما روت عابسة رضي الله
عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ابا امة نكحت بغير
اذن ولها ففكاها باطل ثم ان عابسة رضي الله عنها
زوجت بنت اخيها بغير اذن ولها ففكاها بغير اذن
اي لا يحتمل ان يكون مزاح من الخبر بوجه يسقط العمل به

لان

لان خلافه اذا كان خفا بان خالفه للوقوف على نسخ
او لكونه ليس بنات وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج
به وان كان خلافه يخرج بان خالف لقلة المبالات و
التهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته
لانه لم يكن عدلا فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم
يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها
لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك مذهب وان ترك ذلك
بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الال
ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية
وتعيب الراوي بعض محملاته بان كان اللفظ عاما فيحمل
على معنى خاص او مشتركا فيحمل على احد معنيين لا يمنع العمل به
اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف يقيين مثل حديث عمر
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار
ما لم يفترقا وهو محتمل للفرق بالابدان والفرق بالاقوال
فحمل ابن عمر على التفرق بالابدان ولم يعمل بتاويله في مشتركا
فعملنا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المتبايعان
بالحيار لم يفترقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع
الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي
بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل
بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر رضي الله عنهما كان يرفع
يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن

مجاهد انه قال سمعت ابن عمر عشرين فلم يرفع يديه الا في
تكبير الافتتاح فترك العلبة دليل على انتساخه وعمل الصحابي
خلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء
عليهم مثل حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه انه
عليه السلام قال البكر البكر حل مائة وتغريب عام تمسك بالساق
وجعل النذ الى موضع مدة السفر من تام الحد ولم يعاينوا
به لان عمر رضي الله عنه نفي رجلا فحق بالروم مرتدا فخلق
ان لا ينفذ احد ابداء فلو كان النذ جدا لما ترك فعرفنا ان ذلك
بطريق السياسة وعلما ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة
الحديث منقوض الى الامة ومبنى على الشبهة وشال الحديث الذي
من جنس يحتمل الخفاء حديث الفقه في الصلوة رواه
زيد بن خالد الجعفي ورواه ابا موسى الاشعري لم يعمل
بحديث الفقهية وذلك لا يوجب جرحا لانه من الجواهر
النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن اليهم مثل
ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوها من ائمة
الحديث لا يجرح الراوي لان الجرح ربما يعقد بالا
يصلح سببا للجرح جارحان اذ انك صغيرة من غير
اصرار بالبروز ليد العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن
اليهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذلك الجرح
المطلق قلنا اسباب التعديل غير مضبوطة فلا معنى للتخفيف
بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع منسرا بما هو جرح

متفق

متفق عليه قديرا لانه لو كان مجرحا فيه لا يقبل كالطعن
بانه حديث مرسل وبشرى البشير لمن يعتقد ابا حنيفة
او ياكل متروك التسمية او تزوج بنته من الزنا لمن يراه جلا
عن اشهر النسخ دون التعصب قديرا لان الطاعن لو
كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر
ان التعصب حله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة
كتمان عيب السليقة عن الشئ وفي اصطلاح اهل الحديث
كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن
فلان ولا يقول قال حدثني فلان او اخبرني فلان ولم يقل
عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة
الارسل وحققة الارسل ليس بجرح فشبهته او لي
والنيلس وهو ان يذكر الراوي شيئا بالكيفية حتى لا يفر
صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكيفية يشركه
غيره او يذكره بصفة ليست مشهورة وذلك مثل ان يقول
سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن
والكلبي وقدير وعنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ
تدليس النوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم
تدليس الشيوخ والنوع الاخر تدليس السناد وكفى الدابة
وهو خفاء على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب
الجهاد والمزاح لانه امر ممدح به الشرع لان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يمزح ولا يمزح الا حقا وحالة السخ

والنيلس

وهو الصغر عند الحمل لأن كثيرا من الصحابة كانوا يرون في
حدثة منهم بشرط الاتقان عند الحمل في الصغر والعدالة
عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتداد بالرواية وهذا
لا يوجب جرحا لأن الاعتبار هو الاتقان ولا يكون اتقان
من لم يكن اعتدادا بالرواية أكثر من اتقان الذي اعتاده باليكر
رضي الله عنه فإنه لم يكن معتادا بالرواية واستلزاما
الفقه كما ذكر بعض المحققين في حواشي يوسف أنه كان ماما
حافظا إلا أنه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لأن ذلك
دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا **فصل**
فدفع التعارض بين الحجج فيما يتناقض به لأن التعارض
بينها حقيقة غير واقع لأن ذلك من أمارات العجز تعالى
الله عن ذلك جهلنا بالناسخ والنسخ اذ لا بد أن
يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم
والتأخر يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه
أي بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن ما يقوم به
المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل الحجج على السواء
لأن التقابل لا يقع بين القوي والضعيف المنزلة لاحدا
تأكد لقوله على السواء ويمكن أن يكون تأسيسا إذا المراد
عدم المنزلة في الوصف كجز الواحد الذي يرويه عدل فقيه
مع الذي يرويه عدل غير فقيه فإنها متساويان بالذات لكن
يرجح احدهما بقوة وضعف في حكمين متضادين لأن التقابل

بين الحجج التي تصور الابتغال حكمها وشرطها أي شرط
المعارضة اتحاد الحمل لأنه لا يختلف جازا اجتماعها كالتمتع
فإنه يوجب الحمل في الزوجة والحرم في أمها والوقت لجواز
اجتماعها في محل واحد في وقتين حكمه التحريم بعد حملها مع تضاد
الحكم من جهة النفي والاثبات فإن قلت أن كان المراد به
ما ذكره في الركن فهو تكرار فاسد وإن أراد غير ذلك فلم لم يشبه
قلت أراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة
هو تقابل الحجج على السواء وتضاد الحكمين شرطها
وإنما ذكر هناك بطريق التبع لأن الحجج لا بد أن يكون في
شيء فذكر هناك بالاتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط
اتحاد النسبة أيضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد
في وقت واحد بالنسبة إلى شخصين كالحمل في النكحة
بالنسبة إلى شخصين كالحمل في النكحة الزوج والحرم
بالنسبة إلى غيرهم قال شمس الأئمة ومن الشرط أن يكون كل واحد
موجبا على وجه يجوز أن يكون ناسخا للآخر إذا عارض التاريخ
فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين
وحكمها أي حكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة أن
وجدت لأنها تساقط الامتناع العمل باحدها لعدم الأولوية
فيصار إلى ما بعدها من الحجج وهي السنة فإن قلت هذا منظور
فيه لجواز الصير عند تعارض الآيتين إلى الآية أخرى قلت
كلام المصنف مبنى على عدم جواز الترجيح بكثر الأدلة

فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فافرق ما يستر من
القرآن وقوله تعالى وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا
والأول بعمومه يوجب القراءة على التقدي والآخر ينفذ
وجوبها إذا تلاها ورد في الصلوة عند عامة أهل التفسير
فيصار إلى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له أمام
قراءة الإمام قراءة له وبين الشئين المصير إلى قول الصحابة
عند من يوجب تقليد الصحابي أو القياس يعني أن لم يوجد
قول الصحابي فالمصير إلى القياس ولا يفهم صريحا من كلام
الائمة وفي الإسلام أن إماما يصار إليه أو لا بعد الستة أقوال
الصحابة أو القياس لأنها عطفها وهو لا أحد المذكورين
وكلام صاحب التفسير يصحح بان المصير إلى قول الصحابي
مقدم على القياس مثاله ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم
صلى صلاة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدةين و
زوت عايشة رضي الله عنها أنه عليه السلام صلاها
ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجرات فيعارضان
فيصار إلى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات
وفي الشرح الآتلي إذا تعارض السنتان فعند أبي سعيد
البردي يصار إلى أقوال الصحابة مطلقا أي فيما يردك
بالقياس وفيما لا يردك وعند الشافعي إلى القياس مطلقا
وعند الكوفي أنا يقدم قول الصحابي إذا ورد فيه لا يردك
بالقياس وأما فيما يردك به فهو مقدم على قول الصحابة

وعند العجز عن المصير إلى دليل آخر بان لم يوجد أو وجد ولم
يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين وأقوال
الصحابة أيضا يجب تنقيح الأصول أي العمل بالأصل كما
في سور الحارم لما تعارضت الدلائل فيه أما تعارض الدلائل
فكما روي جابر أنه عليه السلام سئل أنتوضأ بأفضلت
الحق قال نعم وروي أنس أنه عليه السلام نهى عن تحميم
الحرم الأهلية وقال إنها حرس وهذا يجب وهذا يدل على
نجاسة سور وأما تعارض أقوال الصحابة فكما قال ابن عمر
سور الحارم خمس وكان ابن عباس يقول الحارم يغلف بالثوب
والثوب فسور طاهر وأما تعارض الأقيسة فيه فإنه لم
يمكن الحاقه بالعرق بعللة الضرورة حتى يكون طاهرا لأن
الضرورة في العرق أكثر ولم يمكن الحاقه باللبس بحاج التولد
من اللحم ليكون نجسا لوجود أصل الضرورة في السور دون
اللبس أو العلبه وكذا لا يمكن الحاقه بسور الحلب بحاج حرمة
الحكم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار كونه مربوطا
في الدور والحلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسور الكفر بحاج
الطوف ليكون طاهرا لأن الضرورة في الكفر أكثر لكونها
المضائق التي لا يدخلها الحمار وجب تنقيح الأصول وهو ابتداء
مكان على مكان فقبل أن الماء عرف طاهرا في الأصل فلا
يتنجس به مكان طاهرا ولم ينزل به الحديث للتعارض أي
لا يطهر به مكان نجسا لأن الطهارة أو النجاسة عرفت ثابتة

يبين فلا يزول بالشك ووجب صم التيمم اليه فان قلت
 لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا التيمم ان
 يقع كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث
 والنجاسة به فلا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا
 باحد الاصولين وهذا لا خلاف فوجب وقوع الشك في
 طهورية ليكون عملا باضدين وسمى سور الجار مشكوكا
لهذا أي تعارض التريدين فان قلت لانسلم التعارض
 اذ المحرم يرجح في الجملة وكذا في سورة ولا تعارض مع مكان
 الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم في حرمه اللحم
 كان للاحتياط في سورة فجعله مشكوكا ليجب استعماله وضم
 التيمم فلوزجنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك
 العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهرا دون الغراب
 لا ان يعنى به الجهل يعنى لا يعنى بهذه العبارة ان حكمه مجهول
 لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكم معلوم وهو وجوب
 الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع
 التعارض بين القياسين فلم يسقط بالتعارض ليجب العمل
 بالمال يعنى لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس يعمل التمسك
 دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو
 ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق
 الله تعالى يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصحاب المجتهد
 او اخطا بشهادة قلبه فان قلت لئان كل واحد من

والاحتياط

القبلي

القياسين حجة ووجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط محرم
 كما في جناس ما يقع به التكفير قلت كل واحد حجة في حق
 العمل لكن كلاهما ليس حجة في احصاء الحق لان الحق عند الله
 واحد والقياس لا يدل عليه والغلب الغفوت نور يدرك به ما هو
 باطن له دليل عليه قال عليه السلام انما فراسة المؤمن ان ينظر
 بنور الله تعالى وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسألة
 قولان واقتوال واما الروايتان اللتان رويتا عن ابيتنا
 في مسألة واحدة فلما كانتا في وقتين فاحد بها صحيحة و
 الاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخرى منها والتخلص عن
 المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من قبل
 الحجة بان لا تعقد لا اي لا يتساويا كقوله عليه السلام البينة
 على المدعى واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء
 النبي صلى الله عليه وسلم بشاهد وبين لا انتفاء المساواة
 لان الاول شهر والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم بان
 يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقب فيكون
 الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة
 اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض
 كما بين اليقين في سورة البقرة والمائدة الآية التي في سورة
 البقرة لا يؤخذ كما الله بالتعريف بانكم ولكن يؤخذ كما كانت
 قلوبكم فانها توجب الموازنة بكل بين مكسوبة بالقلب فيقتضى
 فيتحقق الموازنة في الغفوت والآية التي في سورة المائدة لا يؤخذ

الله بالغفران ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان يقتض
 ان لا يتحقق الواحدة في الغفران لان الايمان على نوعين مقتض
 فيها مواخذه ولغو لا مواخذه فيها والغفران ليس في الغفران
 فائدة اليقين الشرعية لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور
 ذلك في الغفران فكانت لغوا فيتحقق المعارض بين الايتين
 بحسب الظاهر في حق الغفران فيخلص منها بيان اختلاف
 الحكم بان يقال الواحدة في اية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف
 الى العامل فيكون الراد بها الواحدة في الاخرة والواحدة المتقية
 في المائدة هي الواحدة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال
 بان يحمل احدهما على حالة والاخرى على حالة كما في قوله تعالى
 حتى يطهرن **بالتخفيف** والتشديد القراءة بالتخفيف
 تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر
 مرة الحيض او قلها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان
 قبل الاغتسال فيقع المعارض ظاهر لكن لا يرتفع باختلاف
 الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع به على اكثر
 المرة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المسرة
 لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين ولا بد من موكد لجانب
 الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضى وقت
 صلوة فان قلت قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين باني
 هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان
 كما زعم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت

هذا هو الوجه الذي عليه الجمهور في صحة الواحدة في المائدة

ظاهر

ظاهر ان تأخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة
 لا يجوز لما فيه من الفساد في قوله تطهرن في قراءة التخفيف على
 طهرن لان تفعل بحكي بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كثيرين
 بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صرحا لقوله تعالى
 واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت
 بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى والزينة يتوفون نكح
 ويذرون ازواجهن يرضين بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
 فتدفع المعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها
 فقال على رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين اي باطول
 العتدين لان كل اية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما
 احتياطا وقال ابن مسعود رضي الله عنه تعتد بوضع
 الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصص
 وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
 نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على على رضي الله
 عنه ولم ينكره على فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر
 ناسخ فيكون عدة المتوفى زوجها اذا كانت حاملا بوضع
 الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي الخامسة من الامور التي
 يخلص بها من المعارض اختلاف زمان الجنين دلالة لاصح
 كالحاضر والبيح اذا اجتمعوا نحو ما روي ان النبي صلى الله عليه
 وسلم نهى عن اكل الضب **ودرج** انه رخص فيه فانما فعل
 انها وجد في زمانين فالخاطار جعل اخر اناسخا للبيح تغليلا

لان الاصل في الاشياء الواحدة
 لا يمكن ان يكون له اكثر من
 نسخة واحدة

لنسخ لان الحاضر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم ليس
 يكون ناسخا للخطر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاضر ناسخا للاباحه
 الاصلية واحد فجعل الحاضر اخر الاول وفي بحث لان الاباحه
 الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذا نسخ
 عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر
 الاصل في تغيير مرتين فيكرر النسخ بهذا المعنى لا المعنى
 الحقيقي للنسخ وهما ثلاثة مذاهب الاول الاصل في
 الاشياء الاباحه لقوله تعالى خلقكم في الارض جميعا الثاني
 الاصل فيها الخطر لانها مملوكة لله تعالى والشرع في ذلك الغير
 لا يجوز الاباحه والثالث التوقف لان العقل لا يخط له
 في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحه
 او الحرمة وفي الاسلام اخار القول الاول لاعتبار ان الاشياء
 مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالخطر لان البشر لم
 يتركوا سوى اى مهابلا لا شرع في زمان قال الله تعالى وان من
 امة الا خلا فيها نذير وانا قلنا انها مباحة بناء على زمان
 الفترة الذي بين عيسى ومحمد عليهما السلام فان الاباحه
 ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريات في الانجيل والتوراة
 ولم يبق الاعتماد على نبي من الشرايع وظهرت الاباحه على
 معنى عدم العقاب والمنبت وهو الذي يثبت معنى عاصيا
 اول من الثاني الذي ينفي العارض ويعني الامر الاول عند الكرمي
 ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلاثمائة لان

موايد في زمانه
 من الله تعالى

المنبت

المنبت يخرج عن الحقيقة والثاني اعتماد الظاهر كما في الجرح والتعديل
 يرجح الجرح لانه يخرج عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان
 من اصحاب الحديث ثم عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته
 سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به على
 صدق الراوي في المنبت من العدالة موجه في الثاني فيتعارضان
 ويطلب الترجيح بوجاهة ولا اصل فيه اى ترجيح المنبت او الثاني
 لا اختلاف عمل استثنائي تعارض المنبت او الثاني في بعض القواعد
 علوا بالمنبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يفرع على ذلك
 اختلافهم اشارة الى المصنف قوله والاصل فيه ان النبي اذا كان من جنس
 ما يعرف بدليله بان كان منيا على دليل بان يكون له علامة
 ظاهرة او من جنس لا يعرف بدليله بان لا يكون منيا على دليل
 بل يكون منيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان تماثله
 حاله اى يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل
 ان يكون منيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان
 الدليل هو العبرة بالصورة التي يقع التعارض والثاني
 لا يعارض الاثبات لان ما لا يدل عليه لا يعارض ما عليه دليل
 وفي الثالث وجب التخصيص حال المخبر ان ثبت انه بنى
 على ظاهر الحال لم يقل خبر لانه اعتمد على ليس بحجة وان
 ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى
 قوله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
 الحاصل ان النبي على اربعة اقسام الاول لا يكون من جنس يعرف

بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتخصيص ان بنى الاخبار
به على دليل الابعاد والثالث ما يكون من جنس ما لا يعرف
بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتخصيص عن حال الخبر
انه بنى الاخبار على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل
الاثبات في القرة واليهذين التسعين انما المصنوع قوله ان كان
من جنس ما يعرف بدليله الى اخره والقسم الثالث والرابع لا
يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما انما
بقوله والا فلا يعني ان لم يكن ما يعرف بدليله ولا ما يعرف
ان الراوي اعتمد دليل العرفه فلا يكون مثل الاثبات
فالتنقيح حديث بريقه لما قرأ الاصل ذكر سابل اجتمع فيها
المثبت والثاني وهو ثلاثة الاولى مسئلة خيار العتقة
وهي اذا اعتقت الامه المنكحة وزوجها حر ثبت لها
خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي
وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبدا لا يعرف
الابطاظر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق
فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما رويها اعتقت
وزوجها حر اخذنا بمثبت والمثبت في حديث يمينه
يعني الثانية مسئلة نكاح المحرم فانها تجوز عندنا خلافا
للشافعي وهو ما روي ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلی الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم وهذا مناف لان
مستقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج

ما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات وهو ما روي
يزيد بن الاصم انه عم اي النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها
وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر
علمه على الاحرام وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية
يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس في الضبط
والايمان ايمتنا عملوا في هذه المسئلة بالثاني لان النفي هنا
ما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات
ولما عارضه زحموا الثاني بتفقه الراوي وضبطه وطهارة
الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة
فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة
الثالثة يعني اذا اخرج نجاسة الماء والاخر يطهارة او اخر
يخرج محل الطعام والاخر حرمة فالخبر بالطهارة والحل مناف
لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصل والمخرج بالنجاسة الحرمة مثبت
لانه يثبت امر عارض والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على
دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغيب عن
ذلك الاثبات فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل
ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخرج بناء على ظاهر
الحال لم يعارض قوله قول المذهب فتخرج المذهب لا عرف
في الاصل القدم واذا علم انه اخرج بدليل عارض قوله قول
المذهب لكون كل واحد منهما جازما عن دليل فاذا تحقق
التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء

والحل في الطعام لأن الاستصحاب وإن لم يصلح أن يكون حجة
يصلح أن يكون مرجحاً فيرجح الثاني به كذا قدّر صاحب الكشف
وظاهر قول المصنف أن الله جعل الطهارة والحل من جنس
يعرف بدليله لا سيما لا يمكن جعل خبر الثاني فيهما معارضا
للخبر المثبت مطلقاً والظاهر هو الأول والترجيح لا يقع بفعل
العدد أي بكثرة عدد الرواة وبالذكرة والحزبة أي بذكورة
الراوي وحرمة عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة
لأن قول الجماعة أقوى في الظن وأبعد في السهو من قول الواحد
وللعامة أذ كثر الرواة لا يكون دليل القوة ما لم يخرج
عن خبر الواحد ألا ترى أن الناظر في جرت من وقت الصحابة
إلى يومنا بأخبار الأحاد ولم يروا اشتغالهم بالترجيح بزيادة
عدد الرواة ولا بالذكرة ولو كان ذلك صحيحاً لا اشتغلوا
به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال الشيخ
السرخسي والري يصح عندي أن هذا القول من الترجيح
بكثرة الرواة قول محمد فقد ذكر في السير الكبير أهل العلم ثلاث
فرق أهل الشام وأهل الحجاز وأهل العراق فكل ما انفق
فيه الفريقان على قول أخذت بذلك وتركت ما تفرق به فرقي
واحد والصحيح قول العامة لأن الحق يحتمل أن يكون مع
القليل قال تعالى وما يعلمهم إلا قليل قال الحارثي تعبّرنا
أنا قليل عربدينا فقلت لها أن الكرام قليل ولا يلزم علينا
التواتر والشهور لأننا لا نترجمها بزيادة العدد بل بدخولها

في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر فإن قلت قد ثبت
الترجيح بما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم توقف في خبر ذي
اليدرين حتى أخبره أبو بكر وعمر رضي الله عنهما قلت الترجيح
أنما يكون بعدم معارضة المجتدين وما ذكرنا ليس كذلك بل هو توقف
في قبول خبر الواحد بخبر الغلط عليه والتردد في صدقه
لبعض الأسباب وإذا كان في أحد الخبرين زيادة لم تكن في
الأخر فإن كان الراوي واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في
الخبر المروي في التحالف وهو ما روي ابن مسعود أنه قال إذا
التبايعان والسلمة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية أخرى
عنه لم يذكر والسلمة قائمة فأخذنا بالمثبت للزيادة ولنا
لا يجري التحالف إلا عند قيام السلمة وحسنه يكون خذ
الزيادة من بعض الرواية لقلة ضبطه وأما إذا اختلف
الراوي فيجعل كالجزيين ويعمل بها لأن الظاهر أنه عليه السلام
قال ما في ديني فيجب العمل بما يحب إلا كان مما هو مذهبنا
في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكيم نظيره أنه عليه السلام
نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية أخرى
النهى عن بيع ما لم يقبض فأنما نعمل بها ولا يحمل المطلق على
المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ما يراعى العرض قبل
القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض **فصل**
وهذا المبحث أي الحجج التي ذكرها من الكتاب والسنة
وأقسامها تحتل البيان أي الكشف عن المنصوص وهو

أي البيان على خمسة أوجه بالاستقراء أما أن يكون بيان
تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحه فإن الطائر يحتمل أن يستعمل في غير
حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحه تقريراً للحق
الحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز والخصوص كقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم أجمعون فإن اسم الجمع شامل لجميع
الملائكة على احتمال البعض ويقولون كلاماً قرر معنى العموم أو
بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان الجمل كقوله تعالى
اقموا الصلوة فإنه مجمل لحقه البيان بالسنة والمشارك
وأنها يصح أن موصولة ومفعولة وعند بعض المتكلمين
لا يصح بيان الجمل والمشارك الأموصولة احتجوا بأن
المقصود من الخطاب إيجاب العمل وهو المقصود الأصلي
وإذا لا يكون بالنهم والنهم إنما يحصل بالبيان ولو جوزنا
تأخير البيان لادى إلى تكليف الحال احتج من جوزة مفصولاً
بأن الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتداء باعتقاد الحقيقة
في الحال مع انتظار البيان للعمل وبسرفه تكليف الحال
لأن العمل لا يجب قبل البيان أو بيان تغييره كال تعليق
بالشرط والاستثناء تسببها بياناً مجازاً لأن الاستثناء
في قوله لعلان على ألف الأمانة يبطل الكلام في حق المانة
وكرر الشرط كون الكلام إيقاعاً ويصير بينا الآن في
الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالإبطال

لا يكون بياناً حقيقة ولكنه بيان مجاز من حيث التبيين
أن عليه شعبة لا ألفاً وأنه يحلف ولا يطلق في التعليق
وأما يصح ذلك موصولة فقط بإجماع الفقهاء وعن ابن عباس
رضي الله عنه أنه يصح مفصولاً لما روي عنه أنه روى أنه عليه السلام
قال لا غرو أن قرئنا ثم قال بعد من أن شاء الله واحتج
الفقهاء أن النبي صلى الله عليه وآله قال من فحلف على
يمين فرائ غير ما جزم منها فليكن الحديث عين التكثير لخص
الخالف ولم يصح الاستثناء مفصلاً لقول فليستش وليان
بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله
كذا ذكره الفراء وأختلف في خصوص العموم أي تخصيص
العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع مترجماً وعند
الشافعي يجوز ذلك قيداً بقولنا لم يخص منه شيء لأنه
إذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعرض ذلك
بدليل مترجح اتفاقاً وهذا أي الاختلاف بناء على أن العموم
مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص
لا يقع القطع فكان تخصيص العام تغييراً من القطع
إلى الاحتمال فيقتضي شرط الوصل كالأستثناء والتعليق
وعنده ليس بتغيير لأن موجه ظني قبل التخصيص
بل هو تقرير فيصح موصولة ومفصولاً وبيان بقرينة
أسرائل هذا إشارة إلى جواب عما استدرك على جواز
تخصيص العام مترجماً بنصوص منها قوله تعالى أن الله

يا محمد ان تدعي ان الله تعالى قال في سورة النور
 ليظهر امر القبل عندهم والطلاق عام عندهم ثم يبينها لهم
 بعد سؤالهم مقيدة يا وصال كما ان قوله التزويج من قبيل
 تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان
 النكرة في موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص فكان
 تقييد المطلق سخي فلذلك صح مزاجيا ومنها قوله تعالى
 فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في
 السفينة من كل جنس من الحيوان ذكر كان او انثى واثنين
 تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك
 فقال الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص مزاجيا
 بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن
 لان المراد به اهل دينه لانه فعل هذا يكون لاهل مشترك
 لانه اصل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين
 الله تعالى ان المراد من الاهل من حيث التابعة ولان الابن الحاضر
 ليس من اهلك وتأخير البيان في المشترك جائز لانه خص بقوله
 انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى وانكم وما تعبدون من
 دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا عام لحقه خصوص
 متراج فانما انزل جاد عبد الله ابن الزبير الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة
 قد عبدوا من دون الله افتراهم يعبدون في النار فانزل
 الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنة الآية اجاب عنه

بقوله

بقوله وقوله تعالى وانكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول
 عيسى لان ما يختص بالا يعقل فلا يكون متناولا لهم لانه
 خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنة واما سؤال
 ابن الزبير كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل
 ولهذا روي انه عليه السلام قال له ما اجهلك بلغه فوبك
 اما علمت ان ما لا لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول
 ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه
 بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظر الى الظاهرا
 لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم بقدر المستثنى
 فيصير التكلم به عبارة عما وراة المستثنى فيكون الاستثناء
 مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعلم الحكم
 في المستثنى لانعدام الدليل الموجب مع صورة التكلم به فيجعل
 الاستثناء تكملا بالباقي بعد اي بعد المستثنى وعند التام
 يمنع الحكم بطريق المعارضة يعنى الموجب لا الموجب
 كما في التعليق وعندنا يمنع عليها كما في التعليق فصار
 تقدير قول الرجل لفلان على الف امانة عندنا لفلان على
 تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعندنا
 الامانة فانها ليست على فان صدر الكلام بوجبه و
 الاستثناء ينفيه فتعارضنا ففسا قضا بقدر المستثنى
 وفي شرح النار المصنف فائدة الخلاف تظهر فيها المستثنى
 خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم الاثوب فنعدينا

قال في النجوم ان قولهم هو الذي
 اثبات ومن الاثبات في اطلاق
 ظاهر الحال جازا لانك اذا قلت لفلان
 على الف لا عشرة لم يجب العشرة كالوفاة
 ولكن عدم الوجوب على الف ليس بنقص
 للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب

لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعند يصح فينقص
من الف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم
في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به
بحال إمكان والإمكان هنا في ان يجعل موجب نفي مقدار قيمة
الثوب لان نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعنى
عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبل المنقطع ولو قدر
متصلا بالادراج لا يمكن الاستخراج حينئذ فلا تظهر
الترق في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكم
يعارض حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله
للتوحيد اي وضع لا فادته ومعناه النفي والاثبات
فلو كان تكلم بالباقي كان نفيًا لغيره اي نفيًا لما سوى الله
تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اي لا اثباتا
للا الوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع
ان معنى قولنا الا الله انه لا له بطريق المعارضة ولما
قوله تعالى فليتب فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط
الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون اي في الانشاء
ثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الف بجملة شتم
عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيًا لما اثبتته
اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك
ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم

بالباقي

بالباقي بعد الثبوت اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما
لا هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته
وعبارته لانه هو المقصود الذي سبق الكلام لاجله
واثبات ونفي بشارته لانهما من الضيعة من غير
ان يكون سوق الكلام لاجلها لانها غير مذكورين في المستثنى
قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي
والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما
يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي
لعدم علة الاثبات فثبت نفيها مجازا تحقيق ذلك
ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون
الاستثناء بيانا انه ليس مراد من الصدر كما ان الغاية
بيان انها ليست بمادة من النفي فكذا ان الاستثناء يدخل
على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذا ان
الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت
بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة
والثاني لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه
اشارة وكذلك اخبر في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون
اثبات الوهية لله تعالى اشارة وفيها قصد لان المراد
في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان الشركين اشركوا
معه غير يحتاج الى النفي قصد ااما اثباته تعالى فمفروض

عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به
قال الله تعالى لنسألكم من خلق السموات والارض ليقولن
الله فيكون في اثبات ذلك الاشارة وهذا المحصر من قبيل قصر المقام
ولما قيل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى منه
حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك
حتى يصح سبب الى البصرة وجوزته ولا يجوز ان يقال جاءني
القوم الا من ابل فانه جاء والجواب عن الشافعي ان ما كان
بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والعلم كالشيخ فان
نسخ العلم جاز كبعضه ولم يستوي البعض والعلم في الاستثناء
فان استثناء العلم باطل اتفاقا لا يقال انا لم يجز استثناء
العلم لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء العلم
فيما يصح فيه الرجوع كالوصية فانه يصح الرجوع عنها
ومع هذا لا يصح استثناء العلم ولو قال اوصيت بثلث
مالى الا ثلث مالى فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء
شيء يكون الكلام عبارة عنه ولما قيل ان يقول انا لم يجز
استثناء العلم نادبة الى التناقض وهو غير معقول بخلاف
نسخ العلم فانه لا يردى اليه لاختلاف الزمان وهو اى ما
يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل
اى الحقيقة ومنفصل وهو الاصل استخارج من القصد
اى صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق
لفظ الاستثناء عليه مجاز لم يجعل مبتدأ حكمه بخلاف حكم

الاول قال الله تعالى انتم تعبدون انتم واباؤكم
الاقدمون فانهم عروفي الارب العالمين اى لكن رب
العالمين فاني اعبد واعظله والاستثناء منقطع والعدول
يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عدوا الاصل
مع الله تعالى فقال جميع ما عبدتم عروفي الارب العالمين
فاني لم ابرأ من عبادته واتبرأ مما تعبدون من دونه
فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء متى تعقب
كلمات اى جملا معطوفة صفة كلمات او حال بعضها
على بعض ينصرف الى الجميع اى جميع ما تقدم ذكره كقول
لزيد على الف درهم ولبكر على الف درهم وفى الد على الف درهم
الاستثناء كالشرط اى كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق
حتى يتعلق عليه كما لو قال عبدى حر وراعى طائى وعلى حج
ان لم ادخل هذه الدار عند الشافعي بناء على اصله
انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل
واحد منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان
الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون
عاملا في جميع ما تقدم وانا واجب رجوع الاستثناء الى ما قبله
ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة
ينصرف الى اخر بخلاف الشرط لانه يجوز فلا يخرج به اصل
الكلام من ان يكون عاملا وانا يتبدل به الحكم لان مقتضى
قوله انت حر نزول العتق في محله وبذلك الشرط يتبدل ذلك

يترك ذلك لأنه يبين ليس بجملة للحكم قبل الشرط ومطلق
العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اشتراك التبدل بالشرط
في جميع ما سبق ذكره أو بيان ضرورة أي القسم الرابع من
اقسام البيان بيان الضرورة أي البيان الحاصل لأجل الضرورة
وهو نوع بيان يقع به لم يوضع له أي للبيان إذ الموضع
البيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عند وقوع
البيان إذن به لم يوضع للبيان وهو أي بيان الضرورة على
أربعة أقسام بالاستقراء أما أن يكون في حكم المنطوق أي
في حكم النطق هذا على تقدير أن يكون البيان فعل اليقين فأنه
حينئذ يكون هو المنطوق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب
أن يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري و
هو النطق وأن جعل البيان عبارة عن الأمر الذي يحصل به
الأظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بعناه الحقيقي
لا المصدر لأنه حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود
لا فعل المتكلم وهو تحكم به وعلى هذا يصح جعل البيان الضروري
الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو المنطوق كقوله
ورثة أبواه فلامه التثنية صدر الكلام أوجب الشك في اللفظ
من جهة أن الميراث أضيف إليهما من غير بيان نصيب كل منهما
ثم تخصيص الأم بالتثنية صار بيانا لكون الأب يستحق الباقي
ضرورة أو يثبت بذلك المتكلم سكوت صاحب الشرع
عند ما يعاينه من قول أو فعل عن التغير فذلك يدل على حقيقة

ذلك

ذلك الأمر لقوله عليه السلام سألت عن الحق شيطان أخس
وذلك سكوت الصحابة وذلك شرط بشرطين القدر على
الانكار ويكون الفاعل مسلما لأنه لو كان غير مسلم كان سكوت عند مقتضى
اليهود إلى الكنيسته لا يكون بيانا لشرعيته مثله ما روي أنه ألقته
أمه وأنت بعض الأقاويل فتزوجها رجل من بني غزيرة فولدت
أولاداً ثم جاء مولاهما فرفع ذلك إلى عمر رضي الله عنه فقفض
لمولاهما وقضى على الأب أن ينفذ الأولاد وكان ذلك محض من
الصحابة فسكوتوا عن شأن منافعها ومنفعة ولد الغيرة
ففي ذلك محل الإجماع على أن المنافع لا تنضم بالإنكاف المحرر أو
يثبت ضروره روي الغيرة على الناس سكوت المولى حين رأي
عبد يبيع ويشترى فأنه يجعل أذنا له في التجارة عندنا
دفعاً للغيرة عن يعامل العبد وقال الشافعي لا يكون أذنا
لأن سكوته يحتمل أن يكون للرضا يتصرفه وإن يكون لفظ اللفظ
والحتمل لا يكون حجة أو يثبت أي القسم الرابع من بيان الضرورة
ما يثبت ضرورة طول الكلام لقوله له على مائة ودرهم جعل
العطف بيانا بأن المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي
يلزمه العطف والقول قوله في بيان المائدة لأنها مبهمه و
العطف لم يوضع للتفسير لغة أذن شرط صحة العطف
المغايرة ولنا أن قوله ودرهم جعل بيانا إعادة فإن الناس
اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدة إذا كان
المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن

العطف في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك
 ان العلة اهر طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله
 وذلك عند كثرة العجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما ثبت في
 الزمة في المعاملات كالكيل والموزون بخلاف قوله على مائة
 وتوب فان الثوب لا يثبت في الزمة الا بالكثر وجوبها
 فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان بتبديل
 هذا معطوف على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان بتبديل
 هذا هو التسميم وهو النسخ اي التبديل هو النسخ في اللغة قال
 الله تعالى واذا بدلنا اية مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل
 بالنسخ فسمى النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شيء فيخلفه
 غيره ومعناه الشرعي ما عرف المصنف وهو بيان مدة الحكم
 المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احراز بقوله المطلق عن
 حكم مقيد بتأبير او تاقبت فانه لا يصح نسخه الذي كان
 معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي
 لم يبين تاقبت الحكم المنسوخ فصار ظاهرا اي ظاهر الحكم
 المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقت
 ورفع بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا محض في حق صاحب
 الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله تعالى بيان
 محض لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل لان
 كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا بالنسخ فكان
 النسخ بالنسبة الى عمله تعالى مبينا لانه لا رافع لان الرفع

بيان النسخ
 والتبديل

يقتض

يقتض الثبوت والبقاء لولا ذلك وهما البقاء بالنسبة الى العمل
 تعالى الى الابد بخلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زائل المكان
 ظاهرا لثبوت شئ اخر وهذا على مثال القتل فانه بيان انتهاء اجل
 المقتول عند الله لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة
 والجماعة اذ لا اجل له سواء وفي حق العباد تبديلا وتغيير وقطع
 للجموع المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يرتب عليه القصاص
 وسائر الاحكام لان امرنا بادارة الاحكام على الظواهر وهو
 جابر عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في
 شريعة ادم عليه السلام ثم انسخ ذلك بغيره من الشرايع
 فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او
 موقفا بزمانهم فتعريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا
 قلت ثبت بالتواتر من ادم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت
 فوجب جرائره على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غيرنا عن
 دليل فلا يغير خلافا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض
 متسكين بالامر بدليل على حسن الامور به والنهي بدليل على ضده
 وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك
 وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كثر
 الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما
 يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز
 ولا يستقيم على مذهب الصلح لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم
 اجتماع الحسن والنجس في وقت واحد على مذهبه ومحمد كمر محتمل

الوجود والعدم أي كونه مشروعا وإن لا يكون في نفسه
 قديره لأنه لو لم يحتمل كونه مشروعا كما لا يكون مشروعا
 كالإيمان بالله تعالى لا يجري فيه النسخ لم يلحق به ما ينافي النسخ
 من توقيت كما يقال حرمت كذا سنة أو ثابدا نصا كقوله تعالى
 خالد بن فيها ابد لا يقال هذا خبر وهو ليس محل للنسخ لأن
 مقصودنا إيراد النظر للتأيد أو دلالة كالشرايع التي
 قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا تخضع
 للنسخ لأنه خاتم النبيين ولا نسخ الألبسان نبي بعده
 قال الجمهور ولا نسخ في الأخبار لأنه يلزم منه البدل والجهل بعواقب
 الأمور ولقابل أن يقول لفظ التأيد قد يراد منه المبالغة
 في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم ابد وفلان يكرم
 الضيف ابد فيجوز أن يكون كذلك في استعمال الشرع و
 يتبين بضرورة النسخ أن المراد به المبالغة لا الدوام على أنه
 منقوض بالنصوص التي تدل على خلو الفساق في السار
 إلى هنا كلام شارح المغني من صور القأني ويمكن أن يجاب
 عنه بأن حقيقة التأيد هو الدوام والاستمرار في جميع الأزمنة
 وإرادة البعض منها مجاز لا سماع له بدون القرينة وقال
 بعض النسخ يجوز في الأخبار التي تكون في المستقبل كقوله
 تعالى آدم أن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله
 فبدت لها سواتها وجوابه أن قوله أن لك أن لا تجوع
 فيها من باب القيد والاطلاق لا من باب النسخ وتقابل

لم يلقه ساء

القاعاني

ان

أن يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم
 أن هذا الخلاف إذا كان المخبر في غير أحكام الشرع أما لو كان
 فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى والذين
 يتوفون منك ويذرون أزواجا إلى قوله يتربصن بأنفسهن
 أربعة أشهر وعشرا نسخ بقوله وأولات الاحمال اجلسن
 أن يصنعن حملن وشرطه أي شرط جواز النسخ التمكن
 من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به أن
 يحضر بعد ما وصل الأمر إلى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور
 خلافا للعزلة لأن حكمه أي حكم النسخ بيان المدة لعمل
 القلب عندنا أصلا ولعمل البدن تبعاً لأن عقد القلب مقصود
 بتحقيقه بالابتلاء الاتري أن الإيمان رأس الطاعات
 فيستل العبد بقبوله ولأن العمل لا يصير قربة إلا بعزيمة
 القلب والعزيمة قد يصير قربة بلا فعل قال عليه السلام نية
 المؤمن خير من عمله فإذا كان يكون العقد مقصودا لا الفعل
 وروي أنه عليه السلام أمر بخمسين صلوة ليلة المعراج
 ثم نسخ الزايد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل
 لأنه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز
 والحديث المذكور في الصحيحين وثلقته الأئمة بالقول
 فإن قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن
 من الاعتقاد والعمل وانهم لا يقولون به قلنا أن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم أحد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الأمر

خبره عمله

انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعدم
 هو بيان مدة العمل بالدين لان العمل هو المقصود من الامر
 والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤثرا
 الى اجتماع الحسن والفتح في شيء واحد في زمان واحد
 لتعلق النسخ بعين ما تعلق الامر به مثلا اذا قال الله
 تعالوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال
 قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ
 مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح
 فاسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة
 رضي الله عنهم جمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة حتى
 قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف
 اولى بالمسح من ظاهره وكفى رايت رسول الله صلى الله عليه
 وسلم مسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الراي
 لا مجال له في معرفة وقت انتهاء الحسن وان شريح من اصحاب
 الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كال تخصيص فاجاز
 التخصيص به جاز النسخ به ايضا فلنا اعتبارا بالتخصيص
 باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ
 فلا يتساويان والانا على منهم ان يقول لا يجوز نسخ الكتاب
 بالسنة ويجوز بغيره مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع
 عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا
 يعرف بالراي انتهاء الحسن قال في الاسلام جاز نسخ

الاجماع

فيصور ان يكون المصلحة ثم تبدل منك قبل
 فيصور ان يكون المصلحة فينسخ الاجماع نسخا
 وجه عدم الجواز ان الاجماع صح

الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع الثاني ان وجد بسند
 خفي عليهم وظهر بعد يلزم اجتماعهم على الخطاء اولاه لزم
 كونه على خلاف النص وهو غير معتقد فان قلت لم لا يجوز ان
 يكون سندا لاجماع الثاني قياسا فلنا شرط صحة القيل
 عدم مخالفة الاجماع ولنا ان يقول لا سلم ان الجموع الخالف
 خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على
 النص الاول الذي جعله منسوخا به لا يقال فيسند يكون النسخ
 هو النص لا الاجماع لاننا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك
 النص فلا يصح جعله ناسخا قال بعض المعتزلة يجوز لان
 الموافقة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع
 المنعقد في زمان الى بكر رضي الله عنه فلنا هذا ضعيفا لانه
 لم ينسخ بالاجماع بل هو من قيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة
 وقيل نسخ حديث رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على
 صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ
 الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب
 بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في مختلف اما عدم جواز
 نسخ الكتاب بالسنة فيقول عليه السلام اذا روي عنك عن
 حديث فاعرضه على كتاب الله تعالى وافق كتاب الله
 تعالى فاقبلوه وما خالف فرجه والناسخ مخالف فوجب
 وجوبه ان الراي من المخالفة عند التعارض فيها اذا اهل
 التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيها اذا عرف التاريخ

يسنها وانما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى ليت
 الناس انزل اليهم جعل تعالى قول الرسول نبيا للنزل فلو نحت
 بالسنة لمحت عن ان يكون بيانها لانها تكون معدومة
 وجوابه ان المراد من قوله ليتين ليبلغ ولنا ان النسخ بيان
 مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمنع ان يبين مدة الحكم
 صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوجي غير ما لو كان بمنع
 ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمنع ان يبين مدة الحكم
 بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسألة
 بايات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام
 كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزرونها ومثال نسخ
 السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه كان
 عليه السلام توجهها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة
 بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فوالوجهك شطر المسجد الحرام
 فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب وهو
 فاية شريعة من قبلنا وهي تكررنا حتى يقوم الدليل على
 انساحه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك
 الذين هدى الله فبهم اهملنا قلنا قلنا ترك التوجه مدة
 الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما نلزمنا
 من حيث انها شريعة لنا سنة لتبينا صلى الله عليه وسلم فلا يخرج
 من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة
 ما روت عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم

ان يشتمل على
 وكلام يمنع

اخر

اخر آياها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء نسخ بها
 قوله تعالى لا تحل اليك النساء من بعد ان قلت حرمة ما زاد على التشع
 حكمه لا يحتمل النسخ بدليل قوله تعالى من بعد فانه بمنزلة التابيد
 قلت التابيد اما ان يخرجها اودلة ولفظ البعد ليس منها فان
 قلت ما ثبت بالكتاب والسنة التواتر مقطوع به فكيف يترك
 بخبر الواحد قلت ما الذي تعنونه بقولكم انه مقطوع به العنون
 ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلت بالاول فسلم
 والنسخ ليس بوارد وانما يقع دوامه ويتبين انتهاءه وان قلتم
 بالتاني فمنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عليه السلام حتى
 لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاته عليه السلام وجب
 الحكم بالبقاء قطعا ليقيننا بان النسخ بعد انقطاع الوحي
 فلا بد ان ثبت به النسخ مسند الى حال حيوة النبي صلى الله عليه
 وسلم بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد رحمه الله لم
 يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة
 على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى
 كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اي بالاوصية
 الوالدين والاقربين استنحت بقوله عليه السلام ان الله قد اعطى
 كل ذي حق حقه الا الوصية لوارث فانه وان كان خبر واحد
 لكن الامة تلقته بالقبول فالحق بالتواتر والنسخ انواع
 الثلاثة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول صلى الله
 عليه وسلم بالنساء حتى روي ان سورة الاخراب كانت تعدل

٥ فالتحقق

سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى فكم دينكم ولحم من
 والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصبام
 ثلاثة أيام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا أيمانها وهو
 ابن عباس نخت تلاوتها في حياة النبي صلى الله عليه وسلم يصف
 القلوب عن حفظها الا قلوب دينك الراويين او بالانشاء
 كذا قاله في الاسلام وتقابل ان يقول رفع حكم شرعي والانشاء
 والامانة ليسا بديلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبني حكما
 فان قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيها رواها قلت ذلك
 شرط لما بقي فيها بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى
 القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم
 يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة انه بنسخ الاحكام المتعلقة
 بالتلاوة لجواز الصلوة وخوفه وذلك حكم شرعي وتقابل ان
 يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم تثبت قرائته فلا يكون نسخ
 التلاوة ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك
 مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معناه
 مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العدة بان المطلق
 والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العدة باننيات
 القيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام الاطلاق
 وذلك انما يكون وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق
 فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان القيد يستلزم عدم
 الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول مضموم للغة

وان

بدل في

وان اراد بحسب عدم الاصل فهو لا يكون حكما شرعا وعند الشافعي
 تخصيصه وبيان لان النسخ رفع الحكم والزيادة تعوير الحكم
 ونسخ حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب
 نيابته لولا العام غير الحكم الاول ولكن تبين ان العام لم يكن متناولا
 لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص المقارنا واصلا
 ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة
 بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله
 تخصيصا فان قلت التخصيص هو من النسخ فلا يصار الى
 النسخ عند مكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز
 ان يكون متراجعا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل
 حجة ايضا فنرفع لهذا الخلاف زيادة النسخ جذا على الجدل غير الواحد
 وهو قوله عليه السلام البكر البكر جلدانة وتغريب عام لان الزيادة
 نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخلاف واحد غير جائز وعند تخصيص
 يجوز قيده بقوله هذا لان النسخ سياسة اذ اراد الامام الصلح
 فيه وزيادة قيد الايمان وكفارة اليمين والظهار بالقياس على
 كفارة القتل لاستلزام هذا القيد الزيادة على النص لان الرقبة
 في قوله تعالى كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالنسبة
 لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين
 على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات
 جنس واحد **فصل** افعال النبي صلى الله عليه وسلم
 المراد منها افعال اختيارية صالحة لاقتداء لان الباب بيان

الاقتداء في افعاله صلى الله عليه وسلم سوى الزكوة وانما تعرض
 للزكوة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية
 ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه
 للفاعل ولكن وقع من فعل مباح قصد المعصية فعل
 محرم وقع عن قصد الباطل لا عن اسم المعصية على الزكوة في
 قوله تعالى وعصى ادم ربه مجاز لان الانبياء عليهم السلام
 معصونون عن الكبار والصغار لا عن الزلات عندنا وعند
 بعض الاشعية لم يعصوا عن الصغار وذكر في عصية
 الانبياء عليهم السلام ليس معنى الزكوة انهم زكوا عن الحق
 الى الباطل ولكن معناها انهم زكوا عن الافضل الى الفاضل
 وانهم يعاقبون به لجلالة قدرهم وعلو مكانهم من الله تعالى
 اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المصروفة
 افعاله عليه السلام الى اربعة متبعة لفخر الاسلام رحمه الله
 وسائر الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب
 في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي
 وهو ثابت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه
 عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية في حقه عليه السلام والجواب
 عنهم ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها حيث يتصور فيه
 الواجب الاصطلاحي اثبت بعض افعاله في حقنا بدليل
 ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على
 جهة اى صفة تفدى به في بقائه على تلك الجهة حتى يقوم دليل

المحصر

المحصر وما لا تعلم على اى جهة فعله النبي صلى الله عليه وسلم
 فلما فعله على اى من افعال افعاله وهو الاباحة لما فرغ من بيان
 افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة اليها وفي احوال لم يتعرض المص
 لتفصيلها والتي يذكرها هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيه
 فعله عليه السلام ان عرف انه كان سهوا التسليم على ركنه العيص
 او طبعها كالامل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب
 التمسيد والضمي والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزنا
 الاتباع وان كان غيرها قال بعضهم يجب الوقف فيه
 حتى يظهر ان النبي صلى الله عليه وسلم على اى وجه فعله من
 الاباحة والتدب والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل
 معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القابل ان كان يمنع
 الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الخط
 في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة الخط
 في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر
 لان النسبة غير حاصره ليجوز ان لا يمنع ولا يجيز والحق ان
 يقال الوقف بوجوب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه
 فيقتدي بتلك الجهة حتى يقوم النع وقال بعضهم يجب اتباعه
 ما لم يتم دليل النع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
 وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لتعنيها الا اذا دل الدليل
 على الوجوب او التدب وجب القول المختار ان في قوله تعالى اقتدوا

والتحليل

افعاله حتى يقوم الدليل النافع وهو الوجوب للاختصاص به
عليه السلام والوجوب نوعان لما فرغ في تقسيم السنن في حجتنا
شرع في تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي بيان
طريقته في اظهار احكام الشرع اهو بالوجوب ام بغيره من
الالهام والاجتهاد دفعا لشيبة الجاهل بان قال كيف
لنبي الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين فظاهر
باطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك
فوقع في سمعه اى سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه
بالمبلغ وهو الملك باية طاعة الاله منها العلم الضروري
النافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى
والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزل به روح القدس
من ربك بالحق وهو اى ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح
الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك
من غير بيان الكلام واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح
القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها
والنوع الثالث قوله او تبدى اى ظهر لقلبه بلا شبهة بالهام
من الله بان اراه الله بنور من عنده اى بسبب نور في قلبه
من عند الله كما قال تعالى الحكم بين الناس يا اراك الله والباطن
من الوحي ما يقال بالاجتهاد بالناس في الاحكام المنصوصة
جعل الاجتهاد منه عليه السلام وجبا باعتبار الال فان تقريره
عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا

تقرير

ثبت

ثبت بالوحي ابتداء فالى بعضهم وهو الاشعرية واكثر المعتزلة
والتحليل ان يكون هذا من حجة اى ان يكون الاجتهاد
من حظ النبي عليه السلام في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى اذ الله تعالى بانه لا ينطق الا بالوحي
والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وجبا وجوابهم ان
قوله تعالى وما ينطق نزل في شأن القرآن معناه وما ينطق لهذا
القرآن بهوى نفسه والعرب تجعله مكان الباء تقول
سميت على الهوى اى بالقوس وليس معناه انا ينطق به
انا هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نفي النطق عنه بغير
الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد
لا يكون وجبا فان الاجتهاد منه عليه السلام وجب باطرأ باعتبار
المال الاله لا يقر على الخطا وعندنا هو ما يانتظار الوحي
فيالم بوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب
على المتتبع طلب الماء في موضع يرتجى وجوده ثم العمل بالراي
بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلاثة ايام وقبل
بخوف فوت وقت الفرض وذلك يختلف بحسب اختلاف
الحوادث كانتظار الوحي الاقرب في النكاح فانه مقدّر بخوف
فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الدين
في جواب الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخطا هذا
جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي
ان يكون منزله وذا منزلة النص فيكون نصيا فيجوز

مخالفته أعلم أن قوله يشغل على أمرين أحدهما أنه يجوز عليه
الخطأ في الجملة لأن قوله تعا عفا الله عنك لما اذنت لهم يدل
على الخطأ في الأذن والأبواب عليه والثاني أنه لا يحمل
القرار على الخطأ لأنه يؤدي إلى الأمر بالتباعد الخطأ وهو باطل
مخلاف ما يكون من غير أي يكون الاجتهاد من غير النبي صلى
الله عليه وسلم من البيان بالرأي حيث يجوز مخالفته لاجتهاد
آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر الرص نظر الماذكر من
الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا أي اجتهاد النبي
عليه السلام كالإمام وهو القذف في القلب من غير نظر واستلال
فإنه حجة قاطعة في حقه أي حق النبي عليه السلام حتى لم يجوز
مخالفته لكونه متيقنا بأنه من عند الله تعا وإن لم يكن
في حق غيره هذه الصفة فإنه ليس بحجة وشرايع من قبلنا
يلزمنا إذا قص الله أو رسوله علينا حجة أو حجج أبو يوسف
في جريان القصص بين الذكر والأنثى بقوله تعا وكتبنا
عليهم فيها أن النفس بالنفس مع أن ذلك كان فيمن
تقدم قد بقوله قص الله أو رسوله لأن ما قص علينا
أهل الكتاب أو فهم المسلمون من كتبهم فإنه لا يجب علينا
اتباعه لما أنهم خرفوا الكتب من غير تكار على الله شريعة رسوله
عليه السلام لما تحققت شبهة السماع في أقوال الصحابي
ناسب ليحق بأقسام السنة وقال وتقليد الصحابي واجب
وهو عبارة عن اتباعه في قوله أو فعله معتقدا للحقيقة من غير

ثابت

ثابت في الدليل يترك القياس به أي قياس التابعين ومن
بعدهم قديرا به لأن ذهب الصحابي أما كان أو مفتيا ليس
بحجة على صحابي آخر لاحتمال السماع من النبي عليه السلام بل الظاهر
من حاله أنه يعني بالخبر فكان قوله مقدا على الرأي وليس سلمنا
أن قوله صادر عن الرأي ورأي الصحابي أقوى من رأي غيره
لأنهم شاهدوا الرسول والأحوال التي تتغير بها الأحكام ولهم
مزية في الضبط فكان رأيهم من حجة فوجب تقليدهم
وقال الكرخي لا يجب تقليد الأئمة لا بدرك بالقياس تعيين
جهة السماع إذا لفظ بهم الجازفة والكذب لأن الدين ثابت
بنقلهم وإن كان مدركا بالقياس فزايده محتمل للخطأ فلا يكون
حجة لغيره وقال الشافعي لا يقلد أحد منهم أي من الصحابة
سواء كان يدرك بالقياس أو لا لأن مذهبه لو كان حجة
لتناقض الحجج لأن الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس
قول بعضهم أولى من قول البعض الآخر فيلزم التناقض وهو
باطل وقد تنوعت على صحابنا وهو أبو حنيفة وأبو يوسف
ومحمد ومن تابعهم رضي الله عنهم أجمعين بالتقليد فيما
لا يعقل بالقياس مثل المقادير وما في أقل الحيض يعني كما قال
عمر رضي الله عنه أقل الحيض ثلثة أيام وكفاد شراء ما باع بأقل
تتابع قبل نقل الثمن مع أن القياس يقتضي جوازه عما لا
يقول عابشة رضي الله عنها تلك الآية القابلة التي يعتادها
لزيد بن رقيم بثمانية درهم إلى العطاء فاخترنا ج الوثمن

ثابت فيما لا بدرك بالقياس مع

فاشترت منه بستانا بستانا واشترت ابغى زيد بن
 ارقم ان الله تعالى ابطال حجة وجهاده مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ان لم يثبت واختلف علمهم في غير اى عمل اصحابنا
 فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل
 مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على
 تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس
 كما في اعلام قدر رأس المال قال ابو يوسف ومحمد سميت قدر رأس المال
 ليس بشرط في السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة
 ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع
 فكذا اشارة عملا بالقياس مع انه روى عن ابن عمر رضي الله
 عنهما خلافا وابر حنيفة بشرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان
 رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما
 والاجير المشترك كالتقصار قال انه ضامن لما ضاع في يده
 ما يمكن الاضرار عنه كالسرقه ونحوها فاذا لم يكن الاضرار
 عنه كالحرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق وروى ابو جعفر
 الضمان عن علي فانه كان يضمن الحياط صيانة لاموال الناس
 وخالف ابو حنيفة الروي عن علي فقال انه امين فلا يضمن
 كالاجير الخاص وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور في تقليد
 الصحابة لما فرغ من تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان
 المناسب ان يذكر اوله لان تخصيص محل النزاع يجب ان
 يقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اى من

الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز
 تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالرواي لانهم لما اختلفوا
 ولم يجازوا بالسماع عن النبي صلى الله عليه وسلم تعين وجه
 الاجتهاد فحل محل القياس والانسج في القياس بل يجب الترجيح
 اى امكن والا يعمل المجتهد بآثاره بشهادة قلبه ومن غير
 ان يشيت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسالاه لانه لو نفل
 من غير تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما النابغ فان
 ظهر فتواه في زمن الصحابة كشرح والحسن البصري وعلقو والتخفي
 وغيرهم كان كلامهم عند البعض وفي النوادر كذا روى عن ابي
 حنيفة لانه لما راحهم في الفتوي علم ان رايه في القوة والضعف
 مثل رايهم فيجب تقليدهم كتقليدهم وقد صح ان عليا تخاكم
 الى شريح في ذريعه وقال رعى عرفتها مع هذا اليهودي فقال
 شريح لليهودي يا تقول قال رعى وفي يدي فطلب شاهدين
 من علي رضي الله عنه فشهد له فبصر حسن بن علي فقال شريح
 اما شهادة مولاي فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها
 وكان من راي علي جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع
 الى اليهودي فقال لليهودي امير المؤمنين شى معي الى قاضيه
 ففقه عليه فرضي به صدقت والله انما الدرعك ثم اسلم
 اليهودي وهو الصحيح وفي الاسلام اختار رواية النوادر
 ونابغة النص رحمة الله وعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال
 لا تقلد هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انا جعل

حجة لاحتمال الشك واصابة يديهم ببركة حجة النبي صلى
 الله عليه وسلم وشاهدتهم احوال النزول وذلك مفقود
 في التابعين وكان شمس الائمة يخار هذه الرواية ولم يعتبر
 رواية النواذر وان لم يظهر فتواه ولم يراهم في الزاوي
 كان مثل ساير ائمة الفتوى لا يصح تقليد شرح عاشق
 مائة وعشرين سنة واستقصاه عمر على الكوفة ولم يزل بعد
 ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة ولم يتعطل فيها الا ثلث
 سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستغنى شرح
 الحاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات
 رحمه الله سنة تسع وسبعين كذا قاله القتيبي باب الاجماع
 وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي ائمة
 محمد صلى الله عليه وسلم في عصره على امر فبعد الامة تخرج الامم
 السابقة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله علي
 امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من
 لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فبالاجماع فيه
 الى الراي فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ركن
 الاجماع وهو يقوم بالاجماع نوعان عزيمة وهو التحكم
 منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق العمل على الحكم او شرعهم
 في الفعل ان كان من باب اية اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل
 الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشراكة كان ذلك
 اجماعا منهم على مشروعيتها وخصه وهو ان يتكلم او يفعل

باب الاجماع

البعض

البعض ومن البعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول
 او فعل وانتز ذلك في اهل عصره وسكت الباقيون منهم
 ولم يردوا عليهم بعد مضي مدة التامل وهي ثلثة ايام
 او مجلس العلم ويستوي هذا اجماعا سكوتيا وانما كان خصه
 لانه جعل اجماعا ضرورة في نسبتهم الى الفسق والتقصير في
 امر الدين فان السالك عمن شيطان اخرش في موضع الحاجة
 ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك
 الى تعدد انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم
 حادثة خرج بين فينبغي ان يجعل اشتها والفتوى و
 السكوت من الباقيين كافي في انعقاد الاجماع وفيه خلاف
 الشافعي رضي الله عنه قال انه ليس باجماع لان السكوت
 كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تاديب تأملهم الى الجواب
 فلا يدل على الرضى كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه خالف
 عمر في القول فقبل له هلا اظهرت جحشك على عمر فقال انه
 كان رجلا مهيبا فهابته وقد صرح عن الشافعي انه قال
 السكوت لو كانوا انفسا ليس بانعقاد الاجماع عنده ويمكن
 الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضا
 والوافق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف دليل الرضا الي
 وتقابل الي يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي
 الى تعدد انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل
 عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس رضي الله عنهما

لظنهم فلا يجعل سكوت الاكثر
 مع تمكنهم من اظهار الخلاف صح

غير صحيح لان عمر كان اشد انقياد الاستماع للحقير غير
حتى كما يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم اسمع وانما
لم يتعرض المصنف لغير الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله
وشروطه واهل الاجماع من كان مجتهدا ومجتهدا ياتي في باب
القبول الا انما يستغنى فيه عن الاجتهاد كمثل القرآن واعداد
الركعات ومقادير الركعات واستقراض الخبز والاستحمام
فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوي اي اتباع
البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية
انما ثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد
ليس بشرط واعتبر قول العاصي في انعقاد الاجماع لان قول
الامة انما يكون حجة لبعضهم عن الخطأ والبلوغ ان تكون
العصمة الثابتة للمجمع ثابتة لبعض والحوار عنه ان
العوام كالانعام وكان عليهم ان يتكلموا للمجتهدين فلا
يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم فيه التقليد وكونه من الصحابة
او من العرف رضي الله عنهم وفي الصحاح عشرة رجال
يشهدون بقرينة الادب وان لا يشترط وقبله شرط لان
النبوة صلى الله عليه وسلم مدح اصحابه واتى عليهم وهم
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هم الاصول فقال عليه
السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا الكتاب
الله وعترته قلنا ما ذكرتم يدل على فضائلكم
على ان اجماعهم حجة دون غيرهم ولكن اهل المدينة

يعني

يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال بالاك
شرط لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي حجتها كما ينفي
الكبريت الحريد والخطا حث فيكون منقيا عن اهلها
فيكون قولهم صوابا واجيب عنه بان المراد من الحث من
كبر الاقامتي المدينة او بانه محمول على نفي الحث في زمن الرسول
عليه السلام وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين
بعد انقائهم على حكم ليس بشرط لان انعقاد الاجماع عندنا وعند
الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الاسراء
واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان الرجوع قبله
محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة
الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه
وشروط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا
وثقة للخلاف فيها اذا رجع بعضهم بعد الانقضاء
فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل بشرط
للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند اي حنفية
يعني اذا اختلف اهل عصر في مسألة وما فوق اعلى ذلك
الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف
يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال الكثر مشايخنا
لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند
علمائنا الثلاثة وهو مختار في الاسلام وتبعه
المصنف رحمه الله تعالى واليه اشار بقوله

وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه
 اختلاف بين ائمتنا فعندنا في حنيفة رحمه الله
 يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع وابو يوسف
 في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلين
 بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى الفاض بيعها لا ينفذ
 قضاء عند محمد لانه وقع مخالف الاجماع
 وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر
 لا يجوز وعلى يجوز ويمكن ان يجاب عنه بان الاختلاف
 في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه
 اذ عند اكثر العلماء ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله
 اجماعا حتى لا يكثر جاحد فصادف قضاء الفاض
 ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي
 فينفذ قضاؤه لا بناء على انه بشرط عدم الاختلاف
 السابق لان انعقاد الاجماع الكافي والشرط اجتماع الكل
 بخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع لخلاف الاكثر
 وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لا الحق
 مع الجماعة لقوله عليه السلام يرض الله مع الجماعة في شدة
 شدة النار ولهم ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لا الحق
 الخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا يجمع
 اثنى على الضلالة يتناول الكل لان قول كل مجتهد محتمل
 الصواب والخطا فيجوز ان يكون الصواب مع المخالف

وينفذ عندنا في رواية اكثر عندنا لم يمنع مخالف للاجماع ص

ارقوة

والراد

والراد من قوله عليه السلام من شدة شدة النار بعد ان كانت
 موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع وذهب قوم الى اشتراط
 عدد التوازي في الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطا وذهب
 الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع
 حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من
 المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصل
 عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا
 فلا بد من دخول تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطا
 وقيل اقل ما ينعقد الاجماع به ثلثة واليه مال السرخسي لانه
 اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك
 وحله في الاصل ان يثبت المادية اى بالاجماع شرعا على سبيل
 التيقن والقطع كرامة لهذه الامة فيد في الاصل لان الاجماع
 ربما لا يكون موجبا للحكم قطعيا بسبب العارض كما اذا ثبت
 الاجماع بنسخ البعض وسكوت الآخرين وانا قد الحكم
 الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كما في الحرب وغير
 فانهم اجمعوا على الحرب في موضع معين قبل لا ينعقد اجماعا
 وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم
 يحتمل ان يكون مخطيا فلا يكون قول الجميع صوابا
 البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
 اتقوا وكونوا مع الصادقين ارادهم الصادقين
 في كل الامور الذين تجب متابعتهم وهم مجموع

الله

الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم تبهم
وقوله تعالى واكثر جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
والله تعالى وصفهم بالعدل لانه الوسط بمعنى العدل فيكون
اجتماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم
حقيقة فان الشاهد من منهم تقبل شهادتها مع ان صدقها
مظنون قلت الله تعالى لم يحكم لها بالعدل لانه باعيانها ولو حكم
لجزنا بصدقها وحكم الامة فلا بد من صدقهم والراعي اي
مسند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم
جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله
عليه السلام لا يبيع الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم
على جريان الربو في الارز وسبب القياس وقد يكون من الكتاب
كاجماعهم على حرمة الجارات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبنائكم قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس
ازعن وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع
وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غير لا يوجب القطع وقيل
ينعقد لانه دليل بالاهل وتوفيق بان يخلق الله تعالى
فيهم علما ضروريا ويوقنهم لاختيار الصواب كبيع النعاطي
واجتر الحام ولكننا نقول ذلك فاسد لان العدول
لا يتصور عنهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى اجرا
بل بناء على حديث او معنى من النصوص رواه مؤثر
وما ذكر من بيع النعاطي واجتر الحام فالاجماع فيها

واقع

واقع عن دليل الا انه لم ينقل اليها المنعفاء بالاجماع
عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل اليها اجماع السلف
اي الصحابة رضي الله عنهم باجماع كل عصر على نقله كان
لنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم والعمل قطعا باجماعهم
على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرها واذا
انتقل اليها بالافراد بان روي ثقة ان الصحابة اجعوا
على كذا كان كمن نقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم
لخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة
الاربعة قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
وتوكيد المهر بالخلق الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي
الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي
وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت
بنقل الواحد بل بالاجماع الظني فهو على مراتب ما ذكر
مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا وغيره ذكر
مراتبه باعتبار المجعوبين وكيفية اتفاقهم فالاقوي اجماع
الصحابة نصا اي نصرا من اهل الاخلاق في مجتبه
فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده كالاجماع على
خلافة ابي بكر رضي الله عنه ثم الذي نص البعض يعني
بعد هذا الاجماع الذي نص البعض اي بعض الصحابة وسكت
الباقيون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص
وفي التلويح لا يكفر جاحدا لاجماع السكوت وان كان من الأدلة

القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم
 اى اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة على ما لم يظهر فيه خلاف
 من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى انه
 اجماع غير الصحابة بخط الدرجة عن الاجماع السكونى من الصحابة
 وتقابل ان يقول السكونى في الدلالة دون النص فكيف يكون
 السكونى اعلل درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجة
 عن الاجماع السكونى لما كان الاختلاف فيه لانا نقول الخالف
 للاجماع السكونى كالمشافعة والافلاحة وابن ابيان
 وبعض المعتزلة تراجمهم على قول من سبقهم فيه مخالف
 فانه بمنزلة اخبار الاحاديث بوجوب العمل والاعلم ويكون مثلهما
 على القياس كخبر الواحد والائمة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا
 في مسئلة على اقول ان كان اجماعا منهم على ان ما عداها اى ما عدا
 تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر
 مثاله جارية اشترها رجل ووطئها ثم وجد فيها
 عيبا فقبل ان الوطئ يمنع الرد وقبل لا يمنع وله الرد
 مع الارش والرد مجانا يكون خارجا عن هذين
 القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة
 اى ذهب بعضهم الى ان يكون الاختلاف على قولين اجماعا على
 بطلان ما عداها مخصوص بالصحابة رضي الله عنهم
 والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق
 يجري في اختلافات كل عصر هكذا قيل

باب

باب القياس

باب القياس القياس في اللغة التقدير وفي الشريعة تقدير الأصل
 في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه
 القياس بين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل
 بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الأصل
 سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والناخير
 لا يصح لان المعدوم ليس بشئ وتعالى ان يقول لا سلم جريان
 القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس الجنون
 على الصغر في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر
 ان يكونا معدومين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشئ ما يصح
 يعلم ويخبر عنه بما قرره بسبويه والشئ بهذا المعنى يطلق على المعدوم
 والحل الصحيح ما ذكره صاحب البزاة وهو ابانة مثل حكم احد الذنوب
 مثل علته في الاخر اختار لفظ الابانة دون الانبات لان القياس يظهر
 لا مثبت لان مثبت هو انه تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة
 حكم لغير لزم منه انتقال العرض وهو فاسد اخرج من بطل القياس
 بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وزلنا عليك
 الكتاب تبينا لك كل شئ اى بياننا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان
 ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارة او اشارته او دلالة او
 اقتضائه فان لم يوجد فالابتناء على الاصل من وجود او عدم
 واما السنة فقوله لم يزل امر بني اسرائيل مستيقنا حتى كثر
 فيهم اولاد السبايا فاسوا ما لم يكن بائنا كان فضلوهم
 واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصل لان الوصف الذي

واضحا

هو علم غير منصوص عليه ولا وجه لا يثبت ما هو حق الله تعالى بطريق فيه
شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الأحاد فان اصل قول الرسول وهو حق
العلم قطعا وانما تكن الشبهة في طريق الانتقال **والله حجة نقل**
وعقلا وانما النقل فتولده تع فاعبروا يا اولى الابصار
لان الاعتبار في الشيء انظر كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة
وهذا هو القيل **وحديث معاذ معروف** وهو ما روى ان النبي
ص حين بعث معاذ الى اليمن قال لم تقضه قال الكتاب الله قال فان
لم تجد في السنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال
الحمد لله الذي وفق رسول الله ليرضى به ولو لم يكن القياس
حجة لانكم ولما جدد الله فان قلت لانسان حجة الحديث لان قوله
فان لم تجد في كتاب الله ينافض قوله تعاما فترط في الكتاب من شيء
ولانه لم سأل عما به يقض بعد ان نصبه للقضاء وكذا يجوز
لان جواز نصبه مشروط بصلاحيته القضاء قلت قول الرسول
لما دل على ان القيل حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله وم
فكان كتاب الله والاعلى الاحكام الثابتة بالقيل فلا يكون في كتاب
الله فتريط والارد من قوله بعث معاذ اعزم ان يبعث **وانما**
المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعبروا
وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثالات اي العقوبات
جمع مثلة بفتح الميم وضم التاء فسر الاعتبار بالتأمل وان
كان المراد منه والله اعلم في انفسنا الى انفسهم في استحقاق
تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذه الازمانما

يتحقق

يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المورد الى هذا
المراد جعل التأمل نفس المراد اقامة للقيام المسمى وجعله دليلا
معقولا **باسباب نقلت عنهم لنكت عنها احتراز عن**
مثله من الجواز فالتأمل يكون في الحكم والسبب القياس نظير لان النظر
فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثالات متعلقة باسباب
قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها
فلما ان مباشرة اسباب تلك المثالات توجب المثالات وكذلك وجود
مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في
غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القيل ومن هذا يعرف
بان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالة
لانه ثابت بمعناه القوي الا انه ساه دليلا معقولا لانه
الوقوف بحصيل التأمل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار
المأمور به انما هو ما ذكر من المثالات خاصة فلا يكون له دلالة
على كون القيل الشرعي حجة مأمورا به قلت ان اريد به الاعتبار
عاما في المثالات وغيرها فهو دليل بعبارة على ان القيل حجة
وان اريد به الاعتبار في المثالات فحسب فهو ايضا دليل على ان
القيل حجة بدلالة **وكذا التأمل هذا استدلال ثان بالمعقول**
وجهه ان التأمل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها
اي غير اللفاظ الحقايق لها سايع اي جاز كالتأمل في
الانسان معنى الشجاع لاستعارة اسم الاسد له **والقياس**
نظير اي نظير كل واحد من التأملين ثابت من حيث انه

وان

تأمل في معاني النصوص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل
النصوص عليه فان قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لا انه
قاس جواز القيل على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر
قلت لا نسلم ان هذا قيل بل هو اثبات لجواز القيل بدلالة
الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم
انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القيل
الذي هو ضروري جازيا بالطريق الاولى فان قلت هذا يدل
على جوازه والنصوص وجوب متابعتها وهذا لا يفيد
قلت اذا جاز وجب العمل به ولا يلزم العمل باليسير بل اذ ليس بعد
القياس دليل اخر احوال الحادثة وكلاهما متفقان **وبيانه**
اي بيان ان القيل نظير الاعتبار المذكور والاستعارة مزج
ان النظر في كل واحد منهما نظرا في الحكم والسياسة **في قوله عم**
الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة
بدلالة الباء فاتمها تقتضي فعلا يلزم صوابا
دخلت فيه وهذا ذكرت في المبادلة فناسبت تقرير بيعوا
او جاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف
المضاف **والحنطة كيل** اي الحنطة شئ من شأنه الكيل
عند ارادة معرفة مقداره **فويل بحسنه** وقوله **مثلا**
بمثل حال لما سبق يعني بيعوا الحنطة بحنطة اخرى
تأملتين والاحوال الشروحات اي بيعوا بهذا الوصف
وهو التسوية بين البديلين والامر للايجاب والبيع

سباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر
وهو الكيل في الكيل والوزن في الوزن دون غيره **يدل**
ما ذكر في حديث آخر كيدا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله
مثلا **بمثل** واراد بالفضل في قوله عم والفضل ربوا **الفضل**
على القدر اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري الربوا
في بيع ذرة من الذهب بذريرتين منه ولا في حقتين بحقتين
ولا في بيع خمس حقتان بسبع حقتان اذ لم يبلغ نصف صاع
فصار حكم النقص وجوب التسوية بينهما اي بين البديلين
في القدر ثم حرمته اي حرمة الفضل تثبت بناء على قواعده
حكم الامر وهو وجوب التسوية فتكون الحرمة ثابتة بانسداد
الامر في ذلك بالتأمل في صيغة النقص بقوله عم والفضل
ربوا لان الربوا اسم لكل زيادة في احد البديلين **هذا**
اي هذا الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل
حكم النقص والى اي اليد اي العدة الداعية الى وجوب التسوية
القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه
الاموال اذا بيعت بحسنها يقتضي ان تكون امثالا متساوية
ولن يكون كذلك اي لن يكون امثالا متساوية **الا بالقدر**
والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق
التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العديان لا يجعل
المساواة في المقدرات على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم
بالصورة والمعنى في ذلك **بالقدر والجنس** والى الجنس اشار

الشرعي

عم بقوله الخطبة بالخطبة والى الصورة اشار بقوله خلا مثل فيكون
 القدر والجسرة علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا
وسقطت قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سؤال مقدم
 وهو ان يقال ان السلام ان المماثلة حقيقة تثبت باذنتهم فان
 التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استواء قدرها وجنسها
 فان المماثلة تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب
 ردي ودهم في مقابلة الجودة بجوز ولو باع قفيزا جيدا
 بقفيز ردي ودهم لا يجوز **بالنقص** وهو قوله ودهم جيدها
 ودهمها سواء **هذا حكم النقص** اي يكون الداعي الى وجوب
 التسوية القدر والجسرة ثابت باشارة النقص لا بمجرد الرأي
ووجدنا الارز وهذا مخرج في بيان ما لم يوجد فيه نقص
 يعني وجدنا مقدار الارز **وغيره** كالجوز والتمر **اشالا**
 متساوية فكان الفصل على المماثلة فيها فضلا
 خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النقص للاتفاق
 بالاتفاق فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النقص وهو
 كون العقد خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار
 المأمور به **وهو** اي القيلس المتنازع فيه بيننا وبين
 نقاته **نظر الثلاث** اي العقوبات النازلة بالام السالفة
 فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنقص في كل معكلا بعلة
 اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعي وهو
 قياس غير النقص على النقص كالاختبار فيما ذكرنا **فان الله**

شروع ٢

نع

تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل
الكتاب من ديارهم لا اول الحشر ما ظنتم ان يخرجوا وظنوا
 انهم ما يغتهم حصيهم من الله فأتاهم الله من حيث
 لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخرجون بيوتهم بايديهم
 وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار نزلت في
 يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله عم قدم المدينة
 ان لا يكونوا عليه فتقضيوا العهد في وقعة احد ثم خرج
 النبي عم وارهم بالخروج من المدينة فاستمروا عشرة
 ايام فكر المنافقون اليهم ان لا يخرجوا من الحصن فان قالوا
 فني معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما استواس
 نصرهم طلبوا الصلح فابى عم الا الجلاء اول الحشر متعلق
 باخراج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن
 الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزمهم فظن بنو النضير
 ان حصونهم ما يغتهم من الله فأتى امر الله ومعنى يخرج
 بيوتهم انهم خرجوها الى حصنهم الى الخشب والحجارة فسروا افواه
 الارزقة وان لا تنزع المسلمين بعد جلايتهم مساكن ومعنى
 يخرجهم بايدي المؤمنين تسبهم في ذلك انهم امرهم وكنفهم
 عليه **فالخراج** من الدار عقوبة **كالقتل** لقوله تعا ولوانا
 كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم واخرجوا
 من دياركم جعل الخراج عديل قتل النفس فآثر بنو اسرائيل
 القتل على الخروج **والكفر يصلح** **داعباله** اي لا اخرج

اي الى الاطاح

بيان لفظ العقوبة واول
الحديث على تكرار هذه الصيغة
صح

كما يصلح للقتل فيكون الذين كروا بيانا للجناية وقوله من اهل
الكتاب بيان لغرض الجناية وقوله من ديارهم لان الاول
من الامور الاضافية يدل على الجرح الثاني بعد وهو جلاء
عمره من اياهم من خبر الى الشام ثم دعانا اي الله تعالى
بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتأني في معاني النص للعمل
به اي بما وضع لتمام المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا
باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل به من
فعل ذلك هم هنا اي وكذلك الحكم في الشرعيات لاستخراج مناط
الحكم باشارة صاحب الشرع لتعليل به فيما لا نص فيه والجواب
عن نقض القياس اما عن الآية فالقران نزل لبيان كل شيء
والقياس شيء من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء
في الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبينا بمعناه
واما عن السنة فالمراد به الرأي القائل بدليل قوله عم قاسوا ما لم
يكن باقدا كان فان قيل الم معدوم بالموجود فاسد لانه لا ما يملك
بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري والنسائي
وعن العقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص
وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على
يكون فيه شبهة لاجل العمل كالآيات المأولة والعام الذي
خص منه البعض فكذا هذا **والاصول في الاصل معلولة**
اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان
يكون ذات علة وهو وصف يكون الحكم متعلقا به هذه

وهي صح

ثلاثة

ثلاثة احكام الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معلولة و
الثاني انها معلولة باحد اوصافها لا بأكملها ولا بكل واحد منها واليه
اشار بقوله **الا انه لابد في ذلك من دلالة التمييز** اي دليل يميز
ما هو العلة عن غيرها والثالث بقوله **فلا بد قبل ذلك** اي قبل
التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي ان النص معلول
في حال التبين واللام تكون بمعنى في كقولهم كتبه لخمس بقين
من حجب اي في خمس ولا ينبغي كون الاصل في النصوص التعليل عبر
عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل
النص عليه والفرع شهادة فيه على حكم الفرع فيكون شاهدا على
ثبوت الحكم في الفرع **ثم للقياس تفسير لغة وبشرجة** كما ذكرنا **ومرط**
وركن وحكم ودفع فانه الامور الخمسة يجب معرفتها في القياس
فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم النصوص عليه عند اكثر
الفقهاء كالبتر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المنكبين
هو النص الذي على الحكم في القيس عليه من نص واجماع والفرع هو قبح بيع
الارز متفاضلا والاشبه وهو الاول لان الاصل يطلق على ما يثبت
عليه غيره وعلى ما لا يقتصر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين
وقيل الاشبه هو الثاني لان الذي يثبت على الغير هو الحكم دون
المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص المثبت
لحكم **مخصوصا بحكمه** اي منفردا مع حكمه بترك المحل الباء بمعنى
مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى
مع وبين مع ان مع لا ابتداء المصاحبة والباء لا استدانتها

اي في جوار التعليل

او على الخصم

بنقل خال الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم أي بسبب نقل
 يدك على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى واستشهدوا شهادتهم
 وأن كان المراد من الأصل محل الحكم فالباقي يحكمه تكون صلة للمخصوص
 وهي تدخل على المفصور كقولهم القلب كشيء **خزيمة**
 أي كقبول شهادته هذا هو الحكم خضت شهادته من عموم ما يبر
 الشهادات الشروط بالعدد ليس المراد من المخصوص المعنى المخصوص
 من صيغة عامة فانه غير مانع من القيل الا ترى ان اهل الزمة
 لا حصوا عن اية القتال لكن بهم الشيوخ والصبيان
 بالقياس فقتله ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي
 من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول لهم
 شهيد فقال عم من يشهدني فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله
 انك اوفيت الاعرابي غرة الناقة فقال كيف تشهدني ولم
 تحضرا فقال لا يا رسول الله انا نصرتك فيما تاتينا بخبر السماء
 افلا نصرتك فيما تحب به من اداء عنها فقال عم من شهد خزيمة
 فحسبه فجعل شهادته كشيء من حلالين كرامة وتفضيلا
 لا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه
 في فضيلة كالحلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجب شرط
 العدة في حق العامة فلا يجوز تعليقه لانا متى عدنا الحكم
 الي غيره ابطالنا الخصوصية الثابتة بالنقل واما حص
 بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لغير جواز الشهادة
 لرسول الله عم على اخبار مكبر الشهادة لغير بناء على

العيان

العيان فان قوله عم في افادة العلم بالعيان **وان لا يكون**
معدولا الباء فيه للتعدية لان العدة لازم فلا يثنى
 الجمهور منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان
 لا يكون الاصل عادلا عن سن القيل أي ما لا **كبقاء الصوم**
مع الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا بالنقل وهو قوله عم
 تم على صومك فانا اطعمك الله وسنالك فانه مخالف
 للقياس ولا يجوز قياس المخطئ عليه **وان يتعدى الحكم**
الشرعي الثابت بالنقل يعني الى فرع هو نظيره **ولا ينقل**
فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة
 شروط واما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق
 التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانها
 ليسا من التعدي بل من شروط الشرط الاول كون وصف
 الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلّة القاصرة وهو
 لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سذكر ان شاء الله تعالى
 اعترض هنا بان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر
 محال لانه عرض لا يقبل الانتقال بان التعدي حكم القياس
 فلا يجوز ان يكون شرطا واجيب بان المراد من تعدي
 الحكم ثبوت تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني
 بان المراد ان تصور وقوعه شرطا لانفسه ولا بعد في
 ان يكون تصور وقوعه متقدما ووجوده متاخرا والثاني
 ان يكون التعدي كما شرعنا لان القيل لا يجري في اللغة

يعني يشك ان يثبت بالتعليل في الفرع
 كما ان النقل من المحل الى الفرع
 والفساد من غير ان يثبت الحكم في الفرع
 فبعضه من زيادة في وصفه وينقل في الاصل
 ولا يقال ان الفرع في نفسه ليس متعديا
 لانه في الاصل متعديا في نفسه الحكم من
 نقول نفعه بالمال في الاصل متعديا في الفرع
 والفساد والحرمة والكل لا يثبت في الاصل
 لانه ليس متعديا وانفق اسم الاصل
 هذا الغيب مما يجب حفظه لانه دقيق
 المستك وقد زل اقدام كثير من
 الجتهدين فيه

على وجوه

لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الا يقال لا يثبت على ان
الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف جار
في الكل لان الراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني في القياس
يجري في الاسماء ايضا لان راينا ان عصير العنب لا يستعمل
قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كالتخلل و
الدوران فينبغي غلبة النظر والشدة حاصله في البند فيستعمل
فلا يكون حراما الا ترى ان كتب النحر والصرف ملوكة بالاقبسة
قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا واما المعتبر هو
الامر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم الدعوي يثبت
قياسا لوجود معنى الشئ في شئ آخر بلا وجود صورته الا
ترى ان الباقوت قايم بالذات والحذف ايضا قايم بالذات
ومع هذا لا يستعمل الحذف يا قوتا وما ذكره من الاقبسة بالكذب
ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا
بالنقض اذ لو كان فرع الآخر لا يجوز القيل عليه فاعل بعض
الشافعية قاس السفر جل على التفاح في كونه رطبيا بعلته
الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلته الطعم ايضا
فانه يمكن قياس السفر جل على البر بعلته الطعم فلا يحتاج
الى القياس الاخر والرابع ان يكون التعدي بعينه من غير
تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت
في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القيل والخامس كون
الفرع نظرا للاصل في العلة والحكم والحد اذ لو لم يكن نظرا لكان

الحكم

الحكم في الفرع في الرأى من غير **الحاق باصل وهو باطل**
والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نقض اذ لو كان فيه نقض
فان كان حكم القيل موافقا لحكم النص لم يكن القيل فائدة وان
كان مخالفا كان باطلا لان القيل لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم
النص وقال الشافعي ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كانت
القياس صحيحة وان كان موافقا للنص **فلا يستقيم التعليل**
لما بين المصنف الشروط وفرع عليها احكامها وهذا متفرع
على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل **للاشياء**
اسم الزنا للواط بل يقال الزنا سمي ماء محرم في محل
محرم وهذا المعنى موجود في اللواط فتكون اللواط ذنا فيجري
عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي **والاصح ظاهرا**
الذي يكون اي يكون التعليل **تغييرا للحرمة المتناهية بالكفاية**
في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا متفرع على الشرط
الرابع بانه ان ظاهرا الذي لا يصح عندنا حجة انه لا يحرم الوطئ
وعند الشافعي يصح ظاهرا كما يصح طلاقه قياسا على المسلم
قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظاهرا المسلم في الفرع وهو
ظاهرا الذي واما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل نبوت
الحرمة موجبة للكفاية متناهية بها حكم الفرع نبوت
الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفاية ولان الكافر ليس اهلا
لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذ لم يقدر
على الاعتناق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنقض

ينبغي ان يحكم في الحكم
والمكانة اهل لا يصح ظاهرا

تحرير جلف الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير
 المطلق اهلا ولا تعدينية الحكم من الناس في النظر الى
 المكرم والخاطي هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي
 لما صار المكرم معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلا
 يعذر المكرم والخاطي وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل
 او في اما الخاطي فظاهر واما المكرم فلان فعله منتقل الى
 المكرم فلا يثبت للمكرم للنقل اصلا **لان عذرهما دون**
عذر اي عذر الناس لان النسيان يقع في الانسان بلا
 اختياره فيكون منسوب الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجبه
 الا ترى الى قوله ثم فاما اطعم الله وسفك بخلاف
 الفرع وهو فعل الخاطي والمكرم لانه وجد من عليه الحق
 من وجد لانه حصل بكسبه وان كان هو مخلق الله تع
 ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده
 بكسب العبد فتعدية عدم النظر من الناس الى الخاطي و
 المكرم تكون فاسدة لعدم المماثلة بين الاصل والفرع
 لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا وجب الشرع
 الكفارة على الخاطي في قتل الخطا فان قلت انتم عدتم حرم
 المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس ينظر في اتيان الكرامة
 قلت الاصل في ثبوت الحرم هو الذي يستحق لكرامات
 البشرية ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانتا صار شخص واحد
 ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطى مقامه ويستوى في ذلك

الوطى

الوطى الحلال والحرام ولا يشترط الايمان في رتبة كفارة
 اليمين والظهار هذا فرع على الشرط السادس من شرط الشافعي
 الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلى وقال هو تحرير
 في تكفير فيشرط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما يجوز هذا
 التعليل عندنا لانه تعدية الى الفرع فيه نقص بتغيير ذلك الفرع وهو
 كفارة اليمين والظهار فان النقص الوارد فيها مطلق وبهذا التعليل
 صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له **والشرط الرابع** اي الشرط
 الرابع للقبيل من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز من الشروط
 المتضمنة في ضمن الشرط الثالث **ان يبقى حكم النص بعد التعليل**
على ما كان قبله فان قلنا لا يصح التعليل لا بتغيير حكم النص
 لانه قبل التعليل خاص وبعد يعتم فكيف صح اشتراطه قلت
 معناه لا يتغير وهو مفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل
 الشافعي في قوله تعاف كفارة اطعام عشرة مساكين فانه
 علل الاطعام بالتملك والاطعام لغة جعل الغير عاملا
 وهذا كان منصوصا قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة
 فلما علل بالتملك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما
 هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن العمد
 بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير به
 حكم الاصل في الفرع كما ذكرناه في ظاهرها الذي فلان لا يجوز على
 وجه يتغير به حكم النص في عين النص عليه **اولى واتنا**
خصصنا القبيل من قوله لا يتبعوا الصوام بالصوام

الاسواء بسواء لان استثناء حال التساوي دل
 على عموم صدره في الاحوال هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا
 وهو انتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله عم
 لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء يعتم التعليل
 والكثير فخصصه التعليل الذي لم يدخل تحت اكيل بالتعليل
 تقرير الجواب انه عم استثنى الحال بقوله عم الاسواء بسواء
 اذ المراد حال التساوي بين المدين في المكيل والذكر في
 صدر الكلام هو الطعام وهو عين واستثناء الحال من العين
 لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى
 من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة
 ولن يثبت ذلك التساوي الا في الكثير لان المراد منه
 التساوي في الكيل والقدرة بالاجاع وكان اخر الكلام دليلا
 على ان اوله لم يتناول التعليل فصار التغيير بالنقض اذ لا
 مصاحبا حال النص للتعليل لانه اي بالتعليل وانما
 سقط حق الفقير في الصورة هذا جواب نقض اخر وهو ان
 الله تعالى اوجب الزكاة وفسرها بنوع في الابل بقوله في
 خمس من الابل شاة فصارت حق الفقير في صورة الشاة ومعناها
 وانتم ابطالتم بالتعليل بالالية صورة الشاة حيث قلتم
 بجواز قيمتها وهذا تفسير لحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم تقريره
 ان حق الفقير في الصورة يسقط بالنقض باذنه الثابت
 بالنص بقوله تعالى ومن دابة في الارض الا على الله رزقا

لا

لا بالتعليل لانه وعد الرزاق الفقراء اي على الله تعالى
 للفقراء ان رزاقهم ثم اوجب لا يستثنى على الاغنياء لنفسه
 كالشاة والبقرة ونحوها ثم امر الله الاغنياء بايجاز
 المواعيد اي بقضاء ما وعد الله للفقراء بقوله انما الصدقات
 للفقراء من ذلك المستثنى وهو عين الشاة والبقرة او عين
 النقيدين وذلك لا يحتل اي ذلك المستثنى لا يحتل ايجاز المواعيد
 التي وعد بها الله للفقراء من عينه مع اختلاف المواعيد
 لكثرة حاجاتهم فلا يكون حكم متعلقا بعين النصوص بل
 بمطلق المال فكان الامر بايجاز المواعيد اذ ما بالاستبدال
 ليقضى حاجاتهم فيحصل الرضاء بالوعد فثبت ان استبدال
 المستثنى بالنص المصاحب بالتعليل لا يجرى بالتعليل وكذا اي
 يمكن التغير فيقوم به ذلك المستثنى ولا قيام للتغير الابه لانه
 عالم يكن اشراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك
 بينهما في الحكم فلا يثبت التغير وانا جعل علامة لان على
 الشرع امرات ودالات على الاحكام لا موجه لذاتها
 لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم في النص ان كان مضافا
 الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ
 العراق يكون ذلك الوصف علما على وجود حكم النص في الفرع
 وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو
 مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه
 قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه

ما جعل علما اعني وصف جعل علامة
 انما قال كونه هذا لان كونه الشيء

شبهة واحالة الحكم الى التقطعي اولى من حالته الى المظنون
 واصنف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان
 قلت اذ لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة في ابن قتيابي التعدية الى
 الفرع قلت المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم
 يظهر اثره في النصوص لكون النص اقوى منه وانضم النص
 في الفرع فاصنف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل
 فيه اقوى منه وجد قول بعض المشايخ ان العلة اذ لم يكن
 لها اثر في الحكم في الاصل لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس
 لا يكون الا باثباته حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا
 مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة
 ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما
 على حكم النص انما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع
 وهو الظاهر فيرفع الخلاف **على حكم النص** ما اى من الاصل
 التي **اشتمل عليه النص** اي ثبت حكمه على بعض اقسامه
 مع البناء اما بصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل
 والجنس وبغير صيغة كاشتمال نص الثرى عن بيع الآبق
 على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من
 النص لا بد ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة اقتضاه
 والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه **وجعل**
الفرع نظرا له في حكمه اي للنص في حكم النص احقر به
 عن العلة القاصرة اذ ليست بركن القياس **بوجوده** فيه

اي

اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والبناء فيه للسببية هذا اشار
 الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل
 والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمره القياس وينجته ولا
 يجوز ان يكون ركنا له وموقفا عليه كما قاله ابن الحاجب وعلام
 المصنف وان لم يكن صرحا في كون الثلاثة اركان القياس
 لكنه يستفاد من توقفه عليها لان الوقوف على المعنى المذكور
 والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية **وهو اى** كل المعنى
 الذي جعل علما على حكم النص **جايز ان يكون وصفا لازما**
 للنصوص عليه كالتمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا
 بها في وجوب الزكاة في حلى النساء وقلنا يجب الزكاة في
 المصوغ منها كما يجب في غير المصوغ بعلة التمنية باصل الخلقة
 وهذه الصفة لا تبطل بصحة حلية والحصم علل بها في
 باب الربوا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة
 بخلاف تعليلنا بالتمنية في باب الزكاة لانها متعدية الى
 الحلي والمراد بالتمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر
 به مائة الاشياء **وعارضا** كالا نجر في قوله عم فانها دم
 عرف النجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو
 عارض لان الدم الذي في العرق ليس بمنجر **واما** اي جاز
 ان يكون المعنى اسما كالدم في قوله دم للمستحاضة ترضى
 وصلى وان قطر الدم على الحصى فانها دم عرق انجر فان الدم
 اسم علم اى موضوع غير مشتق من معنى والتعليل به يدل

على اعتبار صفة الجانسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل
باسم الذم وعدم جواز اسم الحراجيب بان التعليل هناك
لتعلية اسم الذم الى الصفة ثم تترتب الحرمة على اسم فيكون
قياسا في اللغة فلم يجز ههنا التعليل بغير الاسم لتعددية
الحكم الى الفرج لا باسم فيكون تعليل الوصف حقيقة فيبقى
وجليا حيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف
في الحرمة في قوله هم الهرة ليست بخسنة فانها من الطوافين
وخفيا مثل علة الربوا وهي القدر الجسدي عندنا والطعم
في المطعومات والتمنية في الذهب والفضة عند الشافعي
والاقتناء والآثار عند مالك **وحكما** اي يجوز ان
يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالاعتليل بالدينية الثابتة
في الزمة في جواز اداء الدين عن الميت قلل المني عن المرأة
التي سالت عن الحج عن ابوها اذ ثبت لو كان على ابيك دين
فقضيت اما كان بخيريك فقالت نعم فقال نعم دين الله
احق لان قوله دم دين عبارة عن الوصف ثابت في الزمة
وذلك بالوجوب والله حكم **وفرغ** كعله محرم النساء
وهو الجنس وحن او الكيل وحن او الوزن وحن **وعرف**
مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل **ويجوز** ان
يكون الوصف الذي جعل علة في النص كقوله انها من الطوافين
وقوله دم كيلة بكيل **وغيره** اذا كان ثابتا به اي بالنص
كاعتليل جواز السلم بغيره العاقد وذلك ليس بالنص لانه

بغيره

معنى

معنى في العاقد ولكنه ثابت بالنص باعتبار وجود السلم
المنصوح عليه بما روي انه عم نزي عن بيع ما ليس عند
الانسان وخصص في السلم يقتضيه عاقد والاعلام صفة
فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه **دلالة**
اي ليل اطلق المصدر على الفاعل **كون الوصف علة** لما ذكر
ان ركن القياس هو الوصف اشارة الى الدليل الذي يعلم به كون
الوصف علة **صلاحه** وعدالة **لظهور اثره في جنس الحكم**
المعكوب قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد سلامهما
للسهادة بان يكن خراجا قلا بالغا مسلما لا تقبل ما لم
يثبت عدالته **والمؤثر** باعتبار النظر الى عين العلة ونسبها
وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير
عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو القطوع الذي
لا ينكر احد والثاني ان يظهر اثره في عين الوصف في جنس
ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كثاثير الاخوة لاسوام
في التقديم في الميراث على الاخوة لآب فيقاس عليه ولاية التام
فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث
ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاستقاط قضاء
الصلوات الكثيرة بعد الاعفاء فان ثاثير جنسه وهو عدم
الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحج والربع
ما ظهر اثره جنسه في جنس الحكم كاستقاط الصلوات عن
الحائض فانه ظهر ثاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك

المتكثرة

الكتاب والجنس على الرواية الخطية
والنسخة المذكورة في المحققين والنوادر
جاء في الرواية

الحكم وهو سقوط الركنين وهذا لا قسم حجة ونعني
 بصلاح الوصف ملائمة وهو أي الملازمة تذكير الضمير
 باعتبار كونها وصفاً أن يكون على موافقة العلة المنقولة
 عن رسول الله **عن** وعن السلف أي الصحابة والتابعين
 رضي الله عنهم بأن لا يكون ثابته فيهم في التعليل لأن
 الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها إثبات الحكم الشرعي
 فلا يصلح العمل بها إلا أن يكون موافقة لما نقل عن الذين
 يسيرونهم في أحكام قال الغزالي الراد بالتناسب أنه إذا اختلف
 الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لأنها تنزيل العقل لا كقولنا
 حرمت لأنها تقذف بالزبد وقولنا إذا أسلم أحد الزنود
 أضيفت الزنود إلى الباء الآخر لأنه يناسبه لا إلى السلام لأنه
 عرف عام لا قاطعاً للحقوق **كتعليلنا ولاية المنأج**
جمع من كفتح الميم بمعنى النكاح وتمايل أن يقول المصدر
 لا يجمع إلا إذا ريد به الأنواع والنكاح ليس بمشروع وما
 قيل أنه جمع مكوحة فقه شروفاً أن أحدهما حرف الباء
 بعد الكاف والثاني جمع منقول على مفاعيل مقصور على
 السماع وقولهم ملاعين ومكاسير يشاد كذا في الشافية
لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير في
 به راجع إلى الصغر اعلم أن ولاية النكاح الصغار معلولة
 بالصغر اتفاقاً وكذا في نكاح الصغار عندنا وبالجملة عند
 الشافعي وفائدة الخلا وتظهر فيما إذا زوج الأب البكر

بابا

بالصغر في

البالغة

البالغة من غير كفون غير ضاء هـ لا يند عندنا خلافاً وفيما
 أن الأب يملك النكاح الثيب الصغيرة عندنا خلافاً **فاته**
 أي الصغر مؤثر في إثبات الولاية في مال الصغيرة فإن الصبا
 مظنة **العجز** دون البكار **تأثير الطواف** مفعول
 مطلق **لما يتصل به من الضرورة** يعني التعليل بالصغر موافق
 للعلل المنقولة لأنه مثل الطواف الذي علل به النبي **سقوط**
 النجاسة عن الحجر في قوله دم الحجر ليست بنجس إمامه الطواف
 فالطواف منشأ للضرورة وهي تعدد صور الأول في عن الضرورة
 والضرورة مؤثرة في إسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ للعجز
 والعجز مؤثر في إثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقاً
 لتعليل رسول الله **دون الأطلاق** يعني أن الدليل الدال
 على علية الوصف صلاحه وعدلته لا الأطلاق **وجود**
وجود **أولاً** يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه
 عند عدمه كقوله دم لا يقض القاض وهو غضبان فانه معلول
 بشغل القلب وجوداً وعدمه فانه إذا وجد شغل القلب شئ أو بغض
 أو شئ لم يحل له القضاء وإذا لم يوجد شغل القلب بغض أو غيره
 يحل له القضاء **أحجج أهل الطراد** بأن علل الشرع إمارات على
 الأحكام لا محجة لأن الموجب هو الله تعالى فإذا أطرأ حكم مع
 الوصف علم كون الوصف إماراً فلا حاجة بعرض ذلك إلى معنى
 يعقل لأن **الحجارة** الشئ ما يكون علامة على وجود ذلك الشئ
 والجواب عنهم أن قولهم العلة إمارات مسلم في حق الله

تعالى جعلها امارات لا يحابه تعالى واما في حقنا فليست كذلك
بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلة فاذا
وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بالاحكام كما نسبت الاجرة
الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل
وان كان القتل ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد
من التمييز لان **الموجود قد يكون اتفاقا** ومخرج الاراد
لا يترين الشرط والعلة الاتري ان من قال العبد حر است
كملت زيدا واروج العتق مع الكلام كما دار مع انت حر
وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا **ومن جنسه** اي جنس
الاراد **التعليل بالنتي** من حيث ان كلا منهما لا يصلح
دليلا **لان استقصاء العدم** اي عدم العلة واحدا فانه
لا استقصاء الى العدم يادني فلا يستعني بطلب العلة فانتهى
الى عدمها **لا يمنع الوجود** اي وجود علة اخرى **من وجه**
اخر لان العدم لا يكون اعلى حال من الوجود ووجود وصف
لا يمنع وجود وصف اخر ثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم
قد ثبت بعلة شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنتي
لقول الشافعي في النكاح اي فانه لا يثبت **بشهادة**
النساء مع الرجال انه ليس بال وكونه غير مال لا يمنع قيام
وصف اخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال و
هو ان النكاح من جنس لا يستفاد بالشبهات لانه لا يبطل
برجوع الشهود بعد القضا ولو كان مما يسقط بالشبهة

بطل

لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكرام فيكون
النكاح اسهل ثبوتا من المال فلا ثبت النكاح بالم يثبت به
المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى **الا ان يكون**
السبب معيننا استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس
الاراد **التعليل بالنتي** في جميع الاحوال الا في حال كون
سبب الحكم المتنازع فيه معيننا لا يكون له سبب اخر غير
فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد
علمتم بالنتي في مواضع **كقول محمد في ولد الغصب** **لم يضمن**
لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان هو
فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان
لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول
محمد راج ايضا في المستخرج من الجرح للولوء والعنبر
انه لا يخفى في ذلك لانه لم يوجفه عليه المسلمون يعني
انما يجب الحسن فيما اذا كان في ايد الكفار وانتقل الى المسلمين
ياجاف الجرح والمستخرج من فعل الجرح لم يكن في ايد الكفار
لان فعله لا يمنع ايدهم فلا يكون من الغنمة فلا يكون فيه
الحسن **والاحتجاج** اي من جنس الاراد **الاحتجاج** **نفي**
الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه
كان ثابتا في الزمان الماضي وفي هذا التعريف بحث لانه
الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو علة
بوجوب الاستصحاب لانفس الاستصحاب لان الاستصحاب

هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو بقاء ما كان على
كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل بحمل
الحكم الثابت في لافه مصاحبا للحال استدلالا الشافعي رحمه
حجته بان الحكم اذا ثبت على حجته بان الحكم اذا ثبت
بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبق الحكم بذلك الدليل
كما يثبت الشرايع بعد وفاته ثم اجاب المصنف عنه بقوله
لان المنبئ ليس بمتيقن يعني الدليل الموجب لوجود حكم في
الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى
علة اخرى وكان البقاء عين الوجوب لما انفك عنه البقاء
والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول عدم
لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها
لكونه عدم خاتم النبيين بنص القرآن **وذلك** اي الاستدلال
بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي
ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم
لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز
العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في المزيل
وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل معتبر
بطريق النظر والاجتهاد **كان استصحاب المستدل اي جعله**
حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم **موجبا**
اي لا يلزم ما عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة
اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لا يلزم الخصم

وفائدة

فان قيل لو كان الدليل هو بقاء ما كان على كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل بحمل الحكم الثابت في لافه مصاحبا للحال استدلالا الشافعي رحمه حجته بان الحكم اذا ثبت على حجته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبق الحكم بذلك الدليل كما يثبت الشرايع بعد وفاته ثم اجاب المصنف عنه بقوله لان المنبئ ليس بمتيقن يعني الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى وكان البقاء عين الوجوب لما انفك عنه البقاء والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول عدم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عدم خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل معتبر بطريق النظر والاجتهاد كان استصحاب المستدل اي جعله حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي لا يلزم ما عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لا يلزم الخصم

وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكر المصنف بقوله
حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة
فانكر المشتري ملك الطاب فيما اى في السهم الذي في يده
وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة **ان القول**
قوله يعني القول للمشتري **ولا يجب** اي لا يثبت للشفيع
الشفعة **الا بينة** لانه يصلح للدفع والالتزام عنده وضع
الشيخ المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي في
استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجواز ومنها رجل
قال العبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فبقي اليوم ثم اختلفا
فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد يتسك
باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالتزام
على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالتزام
فان قلت اذا طلب المجتهد الزيد ولم يظفر به يحصل غلبة
الظن والاجتهاد والدليل الظن حجة تصلح للالتزام قلنا
لانسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي
على اعتباره ولم يجد هذا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره
فلا يكون ملزما على الغير فالظن الحاصل بالتحري **والاحتجاج**
بتعارض الاشياء وهو عبارة عن تناقض امرين على واحد
منهما ما يمكن ان يلحق به التنازع فيه كقول زفر في غسل
الرافق انه ليس بزم من ان من الغابات ما يدخل تحت
المغيبا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما

لا يدخل قوله تعالى واتوا الصيام الى الليل لقوله تعالى
 فطرة الى يسرة **فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل**
بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد
 لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل
 فبأي دليل يثبت هذا الحادث ايضا فلا بد له من مثبت فان
 قال هو دخول بعض العايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل
 يعلم ان المتنازع فيه من أي قبيل فان قال اعلم في الشك
 لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد افر الجمل وعدم
 الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل
 لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل
 الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في
 سور الجاهلان تعارض الدليلين في نفس السور وفيه نظر
 لان المراد من التعارض ليس هو التعارض بالمصطلح ولان
 غاية ما في الباب ان تعارض الاشياء يحدث الشك لكن
 اشرع في التوقف لا في الميل الى احدهما بلا ترجيح ولنا ان
 يقول انه عمل بالاصل لا الميل الى احدهما لان وجوب الغسل
 قطعاً مع وجود الشك لا يتصور فينبغي وجوب الغسل
 قطعاً **والاحتجاج بالايستقلال** **الابوصف** اي
 جنس الماخذ الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه
 في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه **ينفع به**
 اي بذلك الوصف **الفرق** بين الاصل والفرع يعني لا يرجع

فان قلت وليد تعارض الاشياء
 قلنا هو امر حادث صحيح

ذكر

ذلك الوصف في الفرع **كقوله** اي كقول بعض اصحاب الشافعي
 في متن الذكر انه متر الفرع فكان حذوا كما اذا متته **وهو**
يقول وهذا فاسد لانه قياس لا يقيس عليه لانه ان جعل
 نفس المتن يقيس عليه لزم قياس المتن وان جعل مع وصف آخر
 وهو قوله يقول لا يوجد لك في الفرع **والاحتجاج بالوصف**
المختلف فيه وهو ان يقيس صورة على اخري ويجعل الجامع
 وصفا اختلف في كونه للحكم **كقولهم في الكتابة الحالية**
 في انها باطلة **انه عقد لا يمنع من التكفير** اي من جواز التكفير
 بالاعتناق **فكان فاسدا** **الكتابة بالخبر** وهو فاسد لانه
 تعليل بوصف مختلف فيه اخلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع
 جواز الاعتناق من التكفير عندنا حالة كانت او موقلة فلم يكن
 عدم النع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه
 اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتناق ليعبر
 الاستدلال بجواز الاعتناق على فساد الكتابة فقبل اقامة
 الدليل كان فاسدا **والاحتجاج بالايستدلال في فساد**
 بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة **كقولهم** اي قول اصحابنا
 الشافعي في منع جواز الصلوة بثلاث ايات **الثلاث**
ناقص العدد عن سبعة يريد بها الفاتحة فلا يتأدى
 به الصلوة **كما دون الابهة** اي كما لا يجوز بادون الابهة
 وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم
 جواز الصلوة ذكر في المختصر ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان

من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة أو متواليه
وان عجز عنها يستج ويهلك بقدر الفاتحة قال صاحب القواعد مثل
هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين ومنع عن سبيل الرشاد
للمستفيدين وهذا غير منقول من السلف بل احداث من كان
من طريق الفناء بعيدا **والاحتجاج بلا دليل** لا خلاف
في انه يطلب الدليل من قول الحكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب من
قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما الثاني للحكم كقول الله
البصير والخبير زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر
لا دليل على معتقد النبي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو لا يخرج من قوله
والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على الثاني في العقلات
فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا الا في الاثبات ولا في النفي
تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الي محرما
الآية فانه تعالى لم ينه عن الاحتجاج بلا دليل واحتج بعض
من خصص العقلات بان مدعى النفي والاثبات في العقلات
يدعى حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس
في الدار واما في الشرعيات فمدعى الاثبات كوجوب شيء وندبه
مدعى حكا شرعا واما الثاني فيسكن وجود الوجوب ويدعى
انتفاءه وليس كذلك حكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج
الجمهور بقوله تعالى وقالوا ان يدخل الجنة الامم كان هودا
او نصارى تلك امانتهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
امر النبي بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا

فان

فان قلت لا دليل على الدليل مثبت فيكون انتفاء دليله
على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين النفي والاثبات قلت قوله
لا دليل انما يكون دليلا اذا كان الثاني عالما بجمع الادلة
فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل
فان قلت قد قال ابو حنيفة رحمه لا خسر في الغنى لانه لم يرد به
الاثر قلت ما اكتفى بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة التمسك
قلت وما بال التمسك لا يجب فيه الخسر قال لانه بمنزلة الماء ولا خسر
في الماء هذا اشار الى معنى موثر يعني القيل ان لا يجب فيه الخسر لانه
انما يجب فيها كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهر وغلبة واما
وجوب بعض الاموال بالانزول لم يرد فيه اثر بخلاف القياس
فترك اصل القيل **وجملة ما يعمله** اي جمع ما يقع التعليل
لاجله **اربعة اقسام** لما فرغ من بيان شرط القياس
وركنه شرع في بيان حكم الاول **اثبات الوجوب** بكسر الجيم
اي العلة او وصفه والثاني **اثبات الشرط** اي شرط الحكم
او وصفه الثالث **اثبات الحكم** او وصفه **كالجنسية** كجنسية
النساء هذا مثال لاثبات الوجوب يعني الجنس بانزاده هل
هو علة محترمة للبيع لنسبة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي
لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلا يصح اثباته
بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من النفي او لانه او اشارته
او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنظر فقلنا الجنس بانزاده
يحرم النسبة باشارة النص لان علة الربو القدر والجنس على امر

فان قلت ما قال لا خسر في الغنى لانه لم يرد به
الاثر قلت ما اكتفى بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة التمسك
قلت وما بال التمسك لا يجب فيه الخسر قال لانه بمنزلة الماء ولا خسر
في الماء هذا اشار الى معنى موثر يعني القيل ان لا يجب فيه الخسر لانه
انما يجب فيها كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهر وغلبة واما
وجوب بعض الاموال بالانزول لم يرد فيه اثر بخلاف القياس
فترك اصل القيل **وجملة ما يعمله** اي جمع ما يقع التعليل
لاجله **اربعة اقسام** لما فرغ من بيان شرط القياس
وركنه شرع في بيان حكم الاول **اثبات الوجوب** بكسر الجيم
اي العلة او وصفه والثاني **اثبات الشرط** اي شرط الحكم
او وصفه الثالث **اثبات الحكم** او وصفه **كالجنسية** كجنسية
النساء هذا مثال لاثبات الوجوب يعني الجنس بانزاده هل
هو علة محترمة للبيع لنسبة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي
لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلا يصح اثباته
بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من النفي او لانه او اشارته
او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنظر فقلنا الجنس بانزاده
يحرم النسبة باشارة النص لان علة الربو القدر والجنس على امر

ووجدنا في النسبة شبهة الفضل وهي الحول في احد الجانبين
 لان النقص من النسبة فالجنس من حيث انه بعض العلة فاشتبا
 شبهة العلة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في الباب حتى
 فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا **وصفة السوم في زكوة**
الانعام هذا مثال لاثبات وصف الوجوب وهذا الصفة
 هل هي شرط للزكوة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا
 وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالراي بل بالنقل وهو قوله
 دم في خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله تع خذ من
 اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشراف السوم **والشهود في**
النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشراف
 الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لما لاك فلا يجوز
 اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنقل وهو قوله دم لانكاح
 الا بشهود وهو يمتك بقوله دم اعلنوا النكاح **وشرط**
العدالة والزكوة فيها اي في الشهود هذا مثال لاثبات
 صفة الشرط والاختلاف فيه وهو ان الشهود شرط لانعقاد
 النكاح لا اتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلف في
 صفة الشهود وهي الزكوة والعدالة فعندنا لا بشرط ذلك
 لقوله دم لانكاح الا بشهود من غير اشراف العدالة والزكوة
 وهو يمتك بقوله دم لانكاح بولي وشاهدي عدل قلنا
 لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية
 لانكاح الابوة **والبتراء** هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا

في الزكوة

في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست
 بصلوة خلافا للشافعي هو يمتك بما روي ان النبي م
 قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بالركعة ولنا انه نهي عن
 البتراء اي عن الركعة الواحدة **وصفة الوتر** هذا مثال
 لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة
 عندنا حنيفة لقوله دم ان الله زادكم صلاة الا وهي الوتر
 والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه
 والشافعي سنة لقوله دم لا حين سأل الاعرج هل علي
 غيره **والرابع تعدية حكم النقص الى اي المحل**
لا ينقص فيه يثبت فيه اي حكم النقص فيما لا ينقص فيه **بغالب**
الراي في التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل
 التعليل عندنا بما فيكون بين التعليل والقياس مساواة
 عندنا **جابر عند الشافعي** لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة
 فعند التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون
 القياس في العلة القاصرة **كالتمثيل بالتمثية** لانه اعتبر
 العلة المستنبطة بالعلة النص من عليها فكما ان الحكم لا يتعلق
 بالعلة في النص فكون صحيحة بدون التعدية فكذا هذا
 ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها
 فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الزرع
 لزوم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد وان يكون
 موجبا للعمل او العلم والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا

عمل في النص من على أن الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل
فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية
فإن قلت التعليل بالعلة القاصرة فيدر احتصاص حكم النص
قلت أنه يحصل بترك التعليل لأن غير ما يلحق به بالتعليل وإذا
لم يعمل تحصل هذه الفائدة على أن التعليل بالعلة القاصرة
لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز أن يكون النص معلولا
بعلتين وهذا لأن العلة الشرعية أمارات فلا يمنع نصب
علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع أصل آخر وهو
أن الحكم في النفس عليه يضاف إلى النص عندنا فلا فائدة في العلة
في القاصرة وعندنا شافعي الحكم مضاف إلى العلة في الأصل
والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة
وهذا ليس بشيء فإن إضافة الحكم إلى العلة في محل النص باطل
عمل النص بالتعليل أو اسناد الحكم إلى الأضعف مع وجود الأقوى
وإذا كان كذلك لم يدر التعليل بلا تعدية والجواب عن الرد
أنا نقول لم يجوز أن يقال صحتهما في نفسها لا يتوقف على صحة
تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الرد على أنه وقف
معينة فلا يضر أنها المتنع إذا كان باشرط سبق كل واحد منهما
على الآخر **والتعليل للأقسام الثلاثة الأولى وفيها**
باطل لا خلاف في أن إثبات سبب وشرط أو حكم ابتداء بالراي
لا بطريق التعدية باطل لأن التعليل شرع لا درك أحكام
الشرع وفي إثبات الموجب وصفته إثبات الشرع وليس للبعد

ولاية

ولاية ذلك وفي إثبات الشرط وصفته باطل وهذا نسخ لالة
لو لم يشترط الوجوه الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه
فكان دفع الحكم وذلك للبعد ولا خلاف أيضا أن إثبات الحكم
بطريق التعدية جائز وإنما الخلاف في إثباتها بطريق التعدية
من أصل يان ثبت شرط أو سبب حكم بنظر أو جامع فيعمل
ويجوز إلى محل آخر فقال عامة أصحابنا لا يجوز وقال أكثر
الأصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وغيره الإسلام
أحجج المنكرون بأنه لا بد للتعليل من معنى جامع فإذا قسنا الواطئة
على الزنا مثلاً فيكون سبباً للحكم لا بد من أن نقول أن الزنا سبب
للمد بوصف مشترك بينه وبين الواطئة ليكن جعل الواطئة
سبباً له أيضاً وح يكون الموجب للمد المعنى المشترك فيخرج
الزنا والواطئة عن كونها موجبين له لأن الحكم لما استند
إلى المعنى المشترك استحال منع ذلك استناده إلى خصوصية
كل واحد منهما فيلزم منه بطلان التعليل لأن شرطه بقاء الأصل
ولم يبق في الزنا الذي هو الأصل حكم وهو أن يكون سبباً
للمد وأحجج المجوزون بأن التعليل في الشيء ينظر في تحقق
في الأسباب والشروط كما يتحقق في الأحكام ولا معنى لقوله
فيخرج الزنا والواطئة عن كونها موجبين للمد لأن الوصف الذي
يوجب سببية الزنا للمد إذا كان مشتركاً لا يخرج الزنا من أن
يكون موجباً للمد لأن ذلك المعنى يوجب للمد بسببية الزنا
فالمراد من قول النص والتعليل للأقسام باطل إثباتها ابتداء

لا طريق التعدية ان تابع في الاسلام والا فلا راه من التعليل
مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم
الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما انصرف فيه ولما كان الرابع على وجهين
بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة
الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العود
الى القياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان
الثابت بالاثرو والاولى ما ذكره المصنف في شرحه وهو دليل يعارض
القياس الجلي بقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل
القياس الجلي يخرج القياس الذي يترك به الاستحسان فانه
يقابل القياس الخفي وزن الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان و
الاستحسان انواع يكون بالاثرو والاجماع والضرورة والقيل
الخفي والسلم فان القياس ياتي جوازه لعدم المعقود عليه عند
العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله من اسلم منكم فليسلم
في كل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم الحديث والنتيجة
فيما فيه تعامل الناس مثل ان يامر انسانا بان يخرج له خفا بكذا
ويبين وصفه ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي
ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع
لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع متعاضا بالنص
وهو قوله من لا يتبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار
مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القرآن
شرط الخصم عندنا والاجماع ليس بمقرر ويمكن ان يجاب

عنه بان القرآن شرط في الخصم الاول والنص منصوص قبل
الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاول الى مثال
للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تجسست
لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس
للضرورة عامة الناس وطهارة سباع الطير مثال للقياس
الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسوا
سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم
ليس العين ونجاسته سورا باعنا انها تأخذ بلسانها
فيختلط بلعابها النجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها
وهو عظم جاف ليس بنجس في الميت فعظم الحي اولى ولما
صارت العلة هذا شروع ترجيح الاستحسان على القياس
بغير بيان انواع الاستحسان عندنا علة بائرها خلافا
لاهل الطرد كما مر بيانه قدنا على القياس الاستحسان الذي
هو القياس الخفي وفيه رتبة لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه
بان حجج الشرع اربعة الاستحسان قسم خاص تفرده به
ابو حنيفة وهذا قول بالشبهة لانهم انكروا هذه التسمية
فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى
فباطل ايضا لانا لا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها
في مقابلة القياس الجلي ونعني به اذ كان اقوى من القياس ونقل
عن الشافعي رحمه الله انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان
من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي

فهو الشارع لذلك الحكم اذا فوجئنا بمثاله سور سباع الطير
 فانه نجس بالقياس على سور سباع البهائم وهذا معنى ظاهر
 الاثر وفي الاستحسان ظاهر لان نجاسة السبع ليست
 بعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان
 فوجئنا به الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر
 الاتري ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى
 بقوة اثرها من حيث الدوام والصفا على الدنيا الضعف
 اثرها من حيث الكدورة والقنأ وقد هنا القياس لصحة
 اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفى فساد
 كما اذا تلى آية السجدة في صلوة فانه يركع لها ان شاء
 ان كانت الآية في آخر السورة وان شاء سجد الا ان
 الركوع يحتاج الى آية دون السجدة وان كانت
 في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ
 ما بقى فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان ختم السورة
 ثم ركع لم يجزه فواها او لم ينوها لانها صار
 دينا في الذمة لا تادى بالركوع ولا بالسجدة الصلاة
 كذا في الذخيرة وذكر الناطقي شيخ القدر في ركوع
 في وسط السورة فنوجب السجدة عن التلاوة والركوع
 جميعا جازعنا وبه نأخذ قياسا يعنى بغير الركوع
 مقام سجدة التلاوة فانها تجزأ بها في القياس لان
 الركوع والسجدة متشابهان في معنى الخضوع ولهذا

اطلق

اطلق الركوع على السجدة في قوله تعالى وخر راكعا سجدا فان
 الخور وهو السقوط موجود في السجدة دون الركوع فهذا
 قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزئ لنا امرنا بالسجود
 والركوع غير حقيقة الاتري ان الركوع في الصلوة
 لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة
 كان اولى وهذا اثر الظاهر لان المأمور به لا ينادى
 بغيره فيفسده وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل
 بسبب قوة اثره الباطن الاتري ان السجود عند التلاوة
 لم يشرع قرينة مقصودة ولم يصح نذر وانما المقصود
 به التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود
 من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط
 عند السجود بخلاف سجدة التلاوة حيث لا يجوز اقامة
 الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه
 فصار الاثر الخفي للقياس هو حصول المقصود بالركوع
 مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس التنية والعمل بالجار
 مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان
 وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير
 المقصود مساويا المقصود ثم بين المصنفين بين
 المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثار والاجماع
 والضرورة فقال تم المستحسن بالقياس الخفي بغير تعليل
 بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول

فان قلت قد سبق ان من شرط الاستحسان ان يكون
 الحكم ناشئا عن قياس من غير تعليل فان قلت
 المستحسن هو حكم الاستحسان بالقياس الخفي
 من الخفاء فان قلت ان حكم الاستحسان الذي هو
 من الخفاء فان قلت ان حكم الاستحسان الذي هو
 من الخفاء فان قلت ان حكم الاستحسان الذي هو
 من الخفاء فان قلت ان حكم الاستحسان الذي هو

بها عن القياس فلا يقبل التعددية ثم بين ما لا ماذكر قال
الانري ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يجب بين
البائع قياسا لانها لا اتفاقا على ان المبيع ملك المشتري
والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع وانما البائع
يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري و
ياخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات ويوجب
اي من البائع كما يجب على المشتري فتخالفا استحضارنا لان
المشتري يدعي تسليم المبيع عند حضار ما اقر به والبائع ينكر
وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم يعزى الى
الوارثين اي واث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف
بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري
التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوقه
والاجارة اي يعزى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة
حتى لو اختلف القصار ورتب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان
ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لرفع الضرر
لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وقد
الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض اي الاختلاف في
مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب بين البائع والابان
وهو قوله دم اذا اختلفا الباعان والسلعة قائمة بينهما
تخالفا ونزاد الان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذا البيع
سلم اليه وكان ثبوت التحالف بالامر على خلاف القياس

عند

عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعدد
الى الوارثين ولا يتخالف المورث والمشتري اذا اختلفا بعد استيفاء
المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين لان عندنا
يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقد ينكره الآخر
وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعد وجوبه لاسلم ان كل واحد
منهما يدعي عقد اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع
بالثمن قد يصير بالعين بزيادة الثمن فلم يصح تعدد بشرط
الاجتهاد لما فرغ من بيان القياس وذكره بشرط شرع في بيان
الاجتهاد وبشرط لانه لا بد للقياس من القاش وانما لم يبين نفس
الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل الجهد في استخراج
الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بعانيه
اي مع معانيه لغة وشرعا وجوه التي قلنا مثل الحاص والعلم
وكسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما
بمواقفها ويرجع اليها وقت الحاجة قبل الرد به ما يتعلق به
الاحكام وذلك مقدار خسانة اية وعلم السنة بطرفها
والرد بها ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس
اي طرايفه وشرايطه وحكم الاصابة بغالب الرأي حتى قلنا ان
المجتهد قد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسائل
الفقهية واحد باثر ابن مسعود في الفوضة وهي التي كانت
زوبها قبل الدخول بها ولم يستم لها مزا قال ابن مسعود فيها
اجتهاد بزي فاني فان يكن جوابا في الله وان يكن خطأ فاني ومن

الشیطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه حر كان إجماعاً
منهم على أن الاجتهاد بحمل الخطأ وقالت العترة كل مجتهد
مصيب لأنه تعا كلف المجتهد بإصابة الحق فيكون كل مجتهد
مصيباً ولا يلزم من التكليف بإصابة الحق تكليف بالبر الواسع
كما استقبال القبلة فإنها جهة واحدة وعند الاشتباه تصير
الجهات كلها قبله والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا في
التقليدات لا في العقليات التي هي أصول الدين والحق فيها
واحد بالإجماع والمخطئ كإزان خالفه في الإسلام كاليهودي
والنصراني والجواب عنهم أنهم ما كلفوا بإصابة ما عند الله من الحق
بل كلفوا بالاجتهاد لإصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد
وإن أخطأ بعضهم الحق كمن أمر جماعة بطلب فريز صل
فخرج كل إلى جانب وكل واحد حدث في الطلب لكن من وجد
الفريز مصيب ابتداءً وانتهاءً والباقي من مصيبين ابتداءً
ولانسان أن المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فإن أصحاب
الحقيقة قالوا في قوم متحيزين في القبلة مختلفين من علم حال
إمامه فسدت صلواته لأن إمامه مخطئ عنده في القبلة ثم
المجتهد إذا أخطأ كان خطأ ابتداءً أي في اجتهاده وانتهاءً أي في
إدري إليه اجتهاده عند البعض واليه بالشيخ أبو منصور
لقوله عليه السلام إن أخطأت فلك حسنة أطلق الخطأ فأنصرف
إلى الكامل وهو يكون ابتداءً وانتهاءً فدل أن المجتهد إذا أخطأ
يكون مخطئاً ابتداءً وانتهاءً واختار أنه مصيب ابتداءً

أي في نفس اجتهاده بمعنى أنه يكون فعله فعلاً شرعياً فيكون
ومخطئاً وانتهاءً أي في إصابة المطلوب والجواب عنهم أن الخطأ
المطلق لا يستوجب الإحراق لقوله عليه السلام فلك حسنة يدل على أن
خطأه ليس الخطأ الكامل فنعين أن يكون الخطأ فيه هو الحق لا في
نفس الاجتهاد ولهذا أي لاجل أن كل مجتهد مخطئ ويصيب
قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور
عن الوصف المدعى عليه وإنما سمي هذا المعنى تخصيصاً لأن
العلة باعتبار دلالتها في محال متعددة توصف بالعموم وإن لم
يكن لها عموم حقيقة فإذا وصفت بالعموم يكون إخراج
بعض المحال عن تأثيرها تخصيصاً لأنه يؤدي إلى تصويب
كل مجتهد خلافاً للبعض كشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا
تخصيص العلة المستنبطة بتحقيق بيان العلة إماماً على الحكم
بجعل الشارع مجازاً أن تجعل إماماً في بعض المواضع دون
البعض والتخلف لا يخرجها عن كونها إماماً لأن الإمارة لا
تستلزم وجود الحكم في كل المواضع قدراً بالمستنبطة لا
تخصيص العلة المنصوصة جوزها بعض من لم يجوز تخصيص
المستنبطة لأن الله تعالى جعل السرقة والزنا عتبتين للحد
والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع وذلك
أي بيان التخصيص أن يقول المعلن كانت علقى توجب ذلك
الحكم لكنه لم يجب أي كمن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة
النقض مع قيامها أي قبله فكذلك العلة مانعة فصار أي المحل

الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها خصوصا من العلة
اي يخرجها من كونه محل تأثير العلة بهذا الدليل وهو المانع
انما ذكره الان مجرد قوله لكنه لم يثبت لم يسمع منه بل يجب
عليه اظهار مانع صالح للتخصيص ولتقابل ان يقول اذا شرط
بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا
اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علة
مانع صالح للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان
قلت ما ذهبت اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم
تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض
يمكن ان يقول به عدلت على في صورة النقض قلت التخصيص
بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى عدم لان
كون الوصف علة شرعية يقتضيه لزوم الحكم مطلقا
لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم
عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف
آخر لم يبق تلك العلة علة فتخلف الحكم حينئذ لا انتفاء
الحكم واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة
بتامها وتختلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علة غير علة وهو
تناقض ظاهر وبيان ذلك اي بيان كون عدم الحكم
مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا في الصائم
النائم اذا حلت الاداء في حلقه انه يفسد الصوم لقول ركنه
ويلزم عليه التام فان صومه لا يفسد مع قرائن الركن حقيقة

من

من اجاز التخصيص اي تخصيص العلة قال المتنع حكم هذا
التعليل ثم لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام ثم على صحتك
فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الى الحكم
في الناس لعدم العلة حكما لان فعل الناس منسوب الى
صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله فسقط عنه
مع النيابة فصلا اكل حلالا وبقى الصوم لبقاء
ركنه لا المانع مع قرائن ركنه والنائم ليس في معناه لان
الفعل الذي يفتقر به ركن الصوم مضاف الى غيره من له الحق
فيستغنى عنه او جعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو
الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبني على هذا اي بني من
اجاز تخصيص العلة على جوازها تقسيم الموانع كذا في جامع
الاسرار شرح المنار والاول ان يترأ وبني على صيغة المجهول
اي وبني على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان التقسيم الاولين
ليس بايمانين للحكم مع وجود علة وانما يمتنعان نفس العلة
وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا المانع مع وجود العلة
فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهي اي الموانع خمسة
عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الخ ومانع يمنع
تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط
اي كخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم هو الملك ولا يمنع
من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام
الحكم كخيار الزينة فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا يتم

الصفقة بالتبضع معه ويتكمن من له الخيار من الفسخ بدون
 قضاء او قضاء وما منع يمنع لزوم الحكم كجاء العيب فانه
 لا يمنع من ثبوت الحكم ولا من تمامه حتى يتكمن المشتري من
 التصرف في البيع ولا يتكمن من الفسخ بدون الرضاء او القضاء
 ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له والبراءة والفسخ
 فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للتروال ثم العلل لما بين الشيخ
 شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه لئتم بيانه
 اذ القياس انما يتم اذا اخل من الدفع قال ثم العلل نوعان
 على ركن القياس وانما قيد بانه لان العلل الطردية ليست بعلة
 شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا يخرج فيها
 المناقضة وفساد الوضع فاحتجج المعرفتها بالحكم عليها بالانقضاء
 في المؤثرة فقدم الطردية بينهما في طردية ومؤثرة والاجتماع
 بالطردية وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر لذلك
 ذكر العلل الطردية ليستبين الاعتراضات الواردة عليه
 فقال اما الطردية فوجود دفعها اربعة القول بوجوب العلة هو
 التزام ما يلزمه العلل اي قبول السائل ما يثبت العلل بتعليله
 مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهل المصنف
 وهو محتاج اليه وذكره في عبارة غيره وهو القول بلجي اصحاب
 الطرد الى القول بالثابت لانه لا سلم موجب علة في المتنازع فيه
 مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثرة ضرورية قولهم اي قول
 بعض اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض لا يتبادر

الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية
 لان وصف الرضية في الصوم توجب تعيين النية اينها كان
 وجوب التعيين حكما ايرامع وصف الرضية فنقول عندنا
 لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما يجوز به باطلاق
 النية على انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن
 لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق
 النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود
 القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان
 هذا الصوم تفرد بالشرعية في هذا الوقت وليس له مزاحم
 فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم
 كما نتوخذ في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق
 الفصل الى الرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان قلت
 هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم
 ولم يقولوا الا بالتعيين فصلا فان زادوا هذا القيد في
 استدلالهم نفعه بالمانعة بان نقول لا نسلم ان كون
 الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية فصلا ولا نسلم
 ان علة وجوب تعيين النية فصل في القضاء والكفارة
 هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي
 الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة العلل توجب
 لكنه تخلف عنه مانع ثبت عنه فيكون تخصيصا غير انكر
 التخصيص لا يقيم القول بالموجب والمصنف من انكره فيبغي

ان لا يصح عند قلت القول بالوجوب ظاهر وليس بتخصيص
 لان المقصود منه دفع النقص عن العلة ببيان المانع وليس
 نحن بصدده مقصود السائل بتخصيص علة المعلق وانما مقصود
 الخاتمة وابطال كلامه معنى فلهذا صح عند والممانعة وهي
 عدم قبول السائل ما ذكر المعلق من مقدمات الدليل كلها او
 بعضها من غير قامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام بالاعتناء
 اما ان يكون في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف
 الذي يدعيه علة موجود في المنازع فيه مع تسليم تعلقه
 به في الاصل ثانيا قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة
 متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا
 قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان جواب
 الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالانظار
 بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه
 اي صلاحية الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد
 تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية مثاله قول
 الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البهارة انها جاهلة بامر
 التكاح لعدم المارئة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البهارة
 صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل
 النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الرأس ان يكون في
 الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث
 مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الوضوء والكرار

صبر اليه في الغسل اضروقه ان الفرض استغرق محله وهذا
 المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبة
 الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعل
 المعلق علة مثل ان يقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث في
 الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث
 وجودا كما في القيام والقراءة وعدا كما في الضمضة والاستشاق
 حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو حال
 قياس موضوع على خلاف يقتضيه ترتيب الادلة والمعادن الخاتمة
 وقواعد مغايرة للكتاب او السنة والاجماع هذا قسم ثالث من اقسام
 الاعتراض على العلة الطردية كتعليقهم اي كعطل اصحاب الشافعي
 لا يجاب الفرقة اي لا يثبتها باسلام احد الزوجين هم قالوا
 اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة بها يقع الفرقة بعد قضاء
 ثلاث حيض لتأكيد النكاح وان كانت غير مدخولة تقع
 باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث
 بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاض
 كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا في الوضع الفرع
 فاسد وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف
 هناك حادث بالردة وهي سبب طرد والملك والعصمة
 وفي الفرع حادث باسلام المسلم وهو عهد عام لا فاطما
 فساد الوصف ناسيا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بنزلة
 فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة

لأن الأثر إذا ما يطلب بعد صحة العلة كما أن الشاهد إنما
 يشغل بتعديله بعد صحة أداء الشهادات منه وأما مع فساد
 الأداء فلا يصار إلى التعديل لأنه غير مفيد تأثير فساد الوضع أكثر
 من النقص لأنه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه لوجوب الانتقال
 إلى علة أخرى فاما النقص فيمكن الاحتراز عنه في محل آخر
 بالجواب عن النقص بأن يزداد وصف آخر إن كان العلة طارئة
 وإن كان مؤثرة فذلك ليس بنقص في الحقيقة كما سيحكي في المناقضة
 وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى علمه كقول الشافعي في
الوضوء والتيمم أنها طهارة إن للصلوة فكيف اختلفا
 في النية هذا استفهام عن بسيل الانكار إلى الافتراق
 في وجوب النية فإنه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن
 نجاسة الحقيقة فإن كل واحد منهما طهارة للصلوة
 والنية ليست بفرض فيها فيضطر إلى الرجوع بأن يقول
 كل واحد منهما طهارة حكيم معقولة المعنى بل ثابتة بطريق
 التعبد إذ ليس على الأعضاء شيء يزول بهذه الطهارة
 والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة
 لأنه معقول لما فيه من إزالة النجاسة عن المحل ونحن نقول
 لأنسلم أن غسل الأعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول
 المعنى فإن القيل غسل كل البدن لأن مخرج النجاسة غير
 موصوفه بالحدث بل كل البدن موصوفه بالحدث على أن الوصف
 إذا ثبت في موضع من الذات كان النصف جميع الذات

الآ

الآ أن الشرع اقتصر على بعض الأعضاء التي هي حرة البدن فإن
 بالراس والرجل انتهى طرف العرض الطويل ينتهي طرف العرض يسرا
 ودفع المخرج في الحدث ككثرة وقوعه وأمر على القيل في الأخرج
 فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الأعضاء المفروضة
 غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة
 إلى غيرها لأن الحدث لم يكن في الأعضاء محسوسا بل ثبت ضرره
 الأمر بالظهور إذ لا بد له من جث في المحل ليكون الغسل إزالة
 فنهنا أمر أن كون الماد طهورا ووصف المحل بالجنب فالتية
 لا يصلح أن تكون شرطية للأول لأنه عامل بطبعه سواء كان
 الحدث معقولا أو غير معقول ولا الثاني لأن الجنب في
 المحل ثابت قبل النية وكان غسل هذه الأعضاء كغسل الثوب
 بالجنب في عدم افتقاره إلى النية بخلاف التراب لأنه ملوث
 محتاج إلى النية وللخصم أن يمنع كونه من الأحياء وإنما كان
 كذلك لو كان المزال نجاسة حقيقية وأما لو كان حكيم فإزالة
 أمر حكيم فيفتقر إلى النية وأما المؤثر أي العلة المؤثرة فليس
 للسائل فيها بعد الممانعة التي هي من المناظر إلا المعارضة
 يعني للسائل أن يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للتأويل
 أن يعترض عليها بالممانعة لأنها لا تختم المناقضة و
 فساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب والسنة وإجماع
 الأمة وهذه الأدلة لا تختم المناقضة فكذلك التأثير الثابت
 بها لأن في مناقضته مناقضة هذه الأدلة وكن فساد الوضع

لأن التأثير الثابت بهذه الأدلة لا يحتمل أن يكون فاسداً مثال
ما ظهر أثره بالكتاب ما علقنا في الخارج من غير السيلين وقد
أنه حدث كالحارج من السيلين لأنه خارج نجس فان طول بيان
الأثر قلنا هذا وصف ثبت أثره بالكتاب في غير صورة النزاع
فثبت في صورة النزاع قياساً عليه قال تعالى أو جاء أحدكم من
الغائط ومثاله ما ظهر أثره بالكتاب ما علقنا في سورسوا كن البيوت
فأنه ليس نجس قياساً على سورسوا في أثرها طوافات قال
عليه السلام المرقع ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم
ومثاله ما ظهر أثره بالاجماع ما علقنا في نفق قطع البدن في المرقعة
الثالثة وفي الرابع لأنه لو وجب القطع لكان فيه تفويت
جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لأنه تفويت
فان طول بيان الأثر قلنا ان حد الترقية شرع زاجراً لا متلفاً وفي
تفويت المنفعة على الكمال انلاف من وجه الاتري أنه يجب
فيها دية النفس فلا يجوز زيادون لكنه أي لكن الشان
اذا تصور منافضة أي ورد نقص صورتي على المؤثرة يجب
دفعه أي دفع النقص بطرق أربعة وهي الدفع بالوصف
ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الأثر ثم بالحكم بالغرض
على ما ذكرنا ان شاء الله كما نقول في الخارج أي التعليل
بالعلة المؤثرة وإيراد النقص الصورتي عليها ودفعه
مثل قولنا في الخارج من غير السيلين أنه نجس خارج من
البدن فكان حدثاً كالبول فيكون عليه أي على هذا التعليل

ما إذا لم يسلم أي الخارج النجس الذي لم يسلم بوجده نقضاً
فأنه ليس بحدث ومثله حدث في السيلين بالاتفاق قد دفعه
أولاً بالوصف وهو أنه ليس بخارج لأن الخروج هو الانتقال
من باطن إلى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجاً
فلا يرد نقضاً علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت
بالوصف دلالة أي المعنى الذي صار علة لأجله وهو بالنسبة
إلى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة إلى النص وهو
وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس إنما صار حدثاً
باعتباره مؤثراً في نجس ذلك الموضع فيه أي في وجوب
غسل ذلك الموضع صار الوصف علة أي وصف الخروج
حجة في انتقاض الطهارة فيضطر الدفع صحيحاً من حيث أن
وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه أي بسبب
ما يخرج من البدن لا يتجزئ فلما لم يكن يتجزأ وقد وجب
غسل ذلك الموضع أي موضع السيلين وجب غسل
أعضاء الوضوء وإنما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازاً
عما يصيبه عن نجاسة يصيب من الخارج فأنه يجب عليه
غسل ذلك الموضع ولا يسري إلى غيره وهناك أي فيما لم يسلم
لم يجب غسل ذلك الموضع لعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة
لعدم العلة وهو الخروج ويورد عليه صاحب المخرج المسائل
فأما يخرج من جهة خارج نجس وليس بحدث حيث لم
لم تستقص طهارته مادام الوقت باقياً قد دفعه بالحكم

أي يردفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض
 ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت
 يعني بأن يقول لا نسلم أنه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر
 حله إلى بعد خروج الوقت ولهذا لم يجره السح على
 الخفين بعد خروج الوقت إذا بسهما بعد السيلان وبالغرض
 معطوف على قوله وبالحكم أي يردفعه بحصول الغرض من التعليق
 وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم و
 البول أي الفرع والاصل في المعنى الموجب للحكم وقد حصل
 وذلك أي البول حدث فان الزم أي دام البول صار عفو
 لبقاء الوقت أي لأجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب
 بالأداء فيلزم أن يكون قادراً عليه لا قدره الأسقوط
 حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هذا أي فكا البول هذا الدم
 فان الدم إذا دام صار عفو للقيام وقت الصلوة ولو لم
 يجعل عفو في الفرع كما جعل في الأصل عند لزوم كان
 الفرع مخالفاً للأصل وذلك لا يجوز فثبت أن التسوية
 هي المقصودة من التعليق في جعله عفو كالأصل لا يرد
 نقضا وأما المعارضة وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام
 المعلن عليه الدليل بأن يقول ما ذكرت من الوصف وأن دل
 على الحكم لكن عند دلي على خلافه زعم بعض الجدلبيين
 أن المعارضة غير مقبولة لأن السائل ينتهض مستدلاً
 وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر

وسلم دليل الحجة بأننا لا هادما ولكننا نقول هي مقبولة
 لأن العلة لا يتم حجة ما لم نسلم عن المعارضة لا تترك
 أن القرآن إنما صار حجة بعد السلامة عن المعارضة فكان اعتراضاً
 صحيحاً فهي نوعان معارضة فيها مناقضة أعلم أن في هذا القول
 أمرين أحدهما كون معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة
 وجعلها أصلاً أما الأول فلأنه ذو حظ من كل واحد منهما فانه
 فيه ابداءة أخرى وهذا خاصية المعارضة وفيه بطلان دليل
 المعلن أيضاً وهذا خاصية المناقضة وأما الثاني وهو جعل
 المعارضة أصلاً فان المعارضة قصدية لأن المصنف رحمه الله
 نزع المناقضة عن العلة المؤثرة بقوله لا نالنا نحن المناقضة
 فصالح الكلام في المعارضة قصداً وفي المناقضة ضمناً فان
 قلت هذا النوع من المعارضة باطل لا يستلزم اجتماع
 النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نسلم
 أن المعارضة تسليم الدليل مطلقاً ولهذا يقول السائل في المناقضة
 دليلك وإن دلي على الدعوى ولم يقل دليلك وإن صح فيكون
 تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة فان الجهة مختلفة
 لأن المعارضة بحجة ابداءة السائل والمناقضة بحجة
 ابطال علة العلة في هذا الجواب جواب عما يقال أن المصنف
 نزع المناقضة أولاً لعل المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة
 فيها مناقضة لأن المناقضة النفية هي المناقضة من قبل
 وجه والمثبتة ليست كذلك لأنها ضمنية وهي القلب وهي

في اللغة على معنيين أحدهما جعل اعلا الشئ اسفله كقلب
 القصعة والثاني جعل ظاهر الشئ باطنا كقلب الجراب
 وهو نوعان أحدهما قلب العلم حكما والحكم علة وهذا مأخوذ
 من المعنى الأول لأن العلة اعلا من الحكم لكونها أصلا والحكم
 اسفله لكونه تبعاً وهذا القلب إنما يصح إذا عطل الاستدلال بالحكم
 أن جعل حكما في الأصل علة لحكم آخر فيه ثم عدل إلى الفرع فاما
 إذا عطل بالوصف المحض لا بمقتضى القلب لعدم احتمال الوصف
 أن يكون حكما شرعيا كقولهم أي قول أصحاب الشافعي حجة
 في أن الاسلام ليس من شرائط الاحصان لأن الكفار جنس
 يجلد بكروهم مائة فيرجم تبهم كالمسلمين لأن جلد المائة
 غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فإذا وجب في البكر
 غاية وجب في الثيب غاية لأنه لا فرق في النعمة كلها كانت أكل
 فالجناية عليها الحش فإذا وجب في البكر المائة وجب في
 الثيب أكثر من ذلك وليس هذا إلا الرجم فإن الشرع ما وجب
 فوق جلد المائة إلا الرجم فنقول المسلمون إنما يجلد بكروهم
 مائة لأنه يرجم تبهم يعني لا نسلم أن جلد البكر علة لرجم
 الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم
 لأنه إنما يصح إذا كان مثل علة الأصل موجودا في الفرع
 وبعد الانقلاب لم يبق علة الجيب الأصل علة فهذه معارضة
 صريحة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة
 حكما والمختص به أي من هذا القلب ليس المراد أنه إذا ورح

ندفعه

ندفعه بهذا الطريق بل معناه إذا أراد أن لا يرد عليه هذا القلب
 أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق الاستدلال
 لا بطريق التعليل فانه يمكن أن يكون الشئ دليلا على شئ وذلك
 الشئ يكون دليلا عليه كالتزام مع الزمان لأن الدليل ليس
 مثبت بل هو مظهر فجاز أن يكون كل منهما مظهر الآخر
 كقولنا الصوم عبادة يلزم بالثبوت فيلزم بالثبوت فاما
 استدلال بثبوت أحد الحكمين على الآخر ليساواة بينهما من حيث
 أن كلاهما يحصل قرينة على وجه يكون البقي فيها لازما
 بخلاف علل الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد والرجم
 الرجم عقوبة غليظة والجلد والرجم له شروط ليست للجلد
 وهذا المختص إنما يصح إذا ثبت أن الثيبين متساويان كالتوازيين
 فانه يثبت حرمة الأصل لأحد ما بثبوتها الآخر وكذا الرق
 والنسب والثاني أي النوع الثاني قلب الوصف شاهد على
 الخصم يعني جعل السائل وصف العلل شاهد له بعد أن يكون
 شاهد له أي الخصم مأخوذ من قلب الجواب فان ظهر الوصف
 إليك حيث كان شاهدا عليك وجهه إلى خصمك
 حيث كان شاهدا لخصمك وجهه إليك حيث صار شاهدا
 لك وظهر إلى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا
 النوع معارضة من حيث أنه تعليل بوصف يوجب خلاف
 ما اوجبه العلل وفيها مناقضة لأن المطلوب هو الحكم والوصف
 الذي يشهد بثبوت من وجهه وباتقائه من وجه آخر يكون

وهذا المختص

مناقضا في نفسه كالتأثير الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر
 في حادثة ثم يشهد للخصم الاخر عليه في تلك الحادثة فانه يناقض
 كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا ينادى
 الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا
 استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء
 لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا تعيين
 قبل هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان
 والتعيين في صوم القضاء لان المصنف لما قال استغنى
 عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء بما وقع في قلب
 السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق
 حاصل انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما
 بعد الشروع في صوم القضاء سواء حيث انما التعيين حاصل
 في الحالين فبعد التعيين في التيسر عليه وهو صوم القضاء
 لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا في التيسر وهو صوم
 رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعيينه اعلم ان تجويز
 الاعتراض على العلة المؤثرة من جميع الاعتراض عليها
 بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد اثبت
 ثابتهما بدليل يجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل
 المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب ترفع
 بيان التأثير كما ترفع المناقضة وانما يرجع القلب على العلة
 الطردية حقيقة لثبوت ما ذكره الاسلام ان القلب الاول

يرد على كل طرح جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يحى على كل طرح
 مالم يظهر التأثير وقد قلب العلة من وجه آخر غير الوجهين
 المذكورين وهو ضعف الفاسد كقولهم اي كقول اصحاب
 الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع ولا
 قضاء لو افسد هذه اي النافلة عبادة لا يعض في فسادها
 اي لا يجب اتمامها اذ افسدت احترز بهذا القيد عن الحجج اذ افسد
 يجب المضى فيه فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه مالم يعض في
 فسادها لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل
 كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوى فيه اي في النفل
 عمل النذر والشروع كما استوى عملها في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء
 بها باعتبار انه لا يعض في فسادها حاصل لو كان عدم وجوب
 المضى في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم
 الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يعض في فساد
 ولا يجب بالشروع فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة
 ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع عملا
 بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب
 فقيل انه صحيح لوجود حال القلب في ذات السائل قد جعل الوضوء
 المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهد لنفسه فيما ادعاه من
 الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء
 يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل
 لما جاء بحكم اخر ليس مناقضا لحكم المستدل وهو المساواة

لا يخفى

لأن المستدل لم ينف التسمية ليكون اثباتها مناقضا للرفع
 بطلت المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولا است
 الاستواء بين النذر والشرع في الاصل وهو الاعضاء وهو
 الموضوع باعتبار عدم اللزوم بهما فيتحالفان والحكم هو
 المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومنه اختلف
 الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل القيل لأن شرطه
 ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى الفرع هو نظيره ولم يوجد
 ويسمى هذا النوع من القلب عكسا وهو في الشرع
 على طريق الاول مثاله نقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشرع
 كالحج وعكسه الموضوع يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشرع
 كالوضوء فعكس الحكم في الاول اذا كان في الاول باللزم وفي
 هذا بعدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي جعله علة في
 الطرح وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس
 ويطرأ يكون راجحا على ما يطرأ ولا ينعكس لان الانعكاس
 يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذا طرأ بجواز ان يكون
 اتفاقيا وبالعكس قوي كون قلن الوصف علة فيصلح للترجيح
 فالنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سنة فادعفت
 هذا عرفت ان القلب المذكور ليس منعكس حقيقة اذ لا يصلح
 عليه حل العكس بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة
 الاصوليين في القلب لكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث
 انه رتبة الحكم الذي ذكره المعلق وان كان على خلاف سنة اورد

في هذا القسم اتباعا لفتح الاسلام والثاني أي النوع الثاني
 المعارضة الخاصة أي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة
 وهو نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح
 عارضة بضد كالحكم بلا زيادة هذا النوع خمسة اقسام
 القسم الاول ما ذكر وهو ان يعارض المسائل بما يحالف حكم
 العكس بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة
 وتغيير فيه فيقع بايراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض لا بطلان
 علة الخصم وهذه المعارضة هي على كل علة وهو ان يقول السائل
 للمعلق ايلك وان دل على مدعائك لكن عندك ما ينفيه مثاله
 ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فسن ثلثه قياسا
 على المغسولا فنقول سلطنا ان القيل على المغسولا يقتضيه ذلك
 ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء فلا
 يسن ثلثه كالمسحوات او بزيادة هي تفسير هذا هو القسم الثاني
 مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن ثلثه بعد كماله كالفعل
 في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن ثلثه كالفعل وهذه المعارضة
 صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف
 في التثليث بعد كمال الفرع في محل الفرع وهو الاستيعاب
 وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة
 صحيحة ايضا حجة وجب المصير فيها الى الترجيح لكنهما دون الاولى
 لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن ايراد في الاسلام
 ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخاصة مشكل لان هذا النوع

معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اوردوها
لانها معارضة قصد اودانا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال
لانه قبل المعارضة بالخالص ولم اورد جوابا شافيا او تغيير هذا
هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم ولكن يضرب تغيير
مثاله قولنا في التيمنة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة
فيؤتى عليها انما كانت لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة
فلا يؤتى عليها بولاية الاخرة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ
على مال الصغيرة بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير
الحكم الاول الذي وقع فيه النزاع لانه النزاع في اثبات اصل
الولاية على التيمنة لا في تعيين الولى فنحن اثبتنا اصل الولاية
والخصم لهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على المعين وليس ذلك
نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذا المعين غير المطلق
فهذه التغيير يقتضى الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم
الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا
بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب
الناس اليها بعد الاب والجد ولهذا صحى هذه المعارضة او فيه
نفى لما يثبت الاول واثبات ما لم ينفى الاول هذا هو القسم الرابع
وهو ان يعارضه في محل المتنازع فيه ما لم يكن نفيا لما اثبت
العلل او اثباتا لما انفاه بل يكون نفيا لما لم يثبت العلل او اثبات
ما لم ينفى لكن يكون تحت معارضة حكم العلل او اثبات ما لم
لم ينفى لكن يكون تحت بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما

لانتفاء

لانتفاء الحكم الذي اثبت العلل من هذا الوجه يظهر وجوب صحة
فيها مثاله قولنا ان الكافر ملك شراء العبد المسلم لانه ملك
بيعه فيملك شرائه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شرائه
فعارض اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لا ملك بيعه وجب
ان يستوى ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القوا عليه
شرا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فذلك ثم يملك ابتداء ملكه هذه
المعارضة اثبات ما لم ينفى العلل لانه لم يبق التسوية بين
والترار واثبات التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع
النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث
انه لما اثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة
بيعه البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك
ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال
لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء
وليس الى السائل البناء فترجحت جهة الفساد او في حكم غير
الاول لكن فيه نفى الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي
لا يتعارض السائل لنفي الحكم الذي اثبت العلل او اثبات ما انفاه
بل يعمل الحكم اخر في محل اخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته
نفى الحكم الاول بان يكون بثبوت مستلزما لانتفائه من حيث
المعنى مثاله قوله ابو حنيفة في المرأة التي نفى اليها زوجها الى اخر
بموتها فاعتدت وتزوجت بزواج آخر فجاءت بولد ثم حضر
الزوج الاول انما الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش

صحيح لقيام التكاثر بينهما فان عارضة الخصم بان الثاني حجب
 فرائض فاسد فيستوجب بالنسب كما لو تزوج امرأة بغير شهوة
 فولدت يثبت النسب منه وان كان الفرائض فاسدا كذا هذا فهدى
 المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان السدول على الابنات
 النسب من الاول والسائل على الابنات من الثاني فكانا ينبغي
 ان يعكس لتفريق عن الاول ليتوارح النفي والابنات على حكم واحد
 الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لا تنفي من الغائب
 لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح
 فيقال ان الاول فرائض صحيحا والثاني فاسدا والرجحان للصحيح
 فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء مائة كما لو كان على واحد
 من الفرائض فاسدا فكذا هنا فيظهر فيه فساد المسئلة وهو ان الملك
 والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك
 الاول والحضرة والماء الثاني ولان الناس يوجب الشبهة والصحيح
 يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا يعارض
 الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخاصة المعارضة
 في علة الاصل اي القيس عليه وهو ان يذكر السائل في القيس علة
 اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للعلة
 في علمه وذلك باطل سواء كان معناه لا يتعدى بمعنى هذا النوع
 من المعارضة ثلاثة اقسام الاول ان ياتي السائل بعلة لا يتعدى
 عن القيس عليه مثاله ما اذا علق المجهول بيع الحديد بالحديد بانه
 موزون فويل بحسنه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة

فيعارضه

فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها عدت
 في الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة او يتعدى الى فرع
 يجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علق في حرمة بيع الحص
 بحسنه متفاضلا بالكيل والحسن كالحنطة والشعير ويعارض
 السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقبات
 والاذخار فقد فسد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع يجمع عليه
 وهو الازر والذرة والتسمم والذخن والعدس او يختلف
 فيه وهو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه
 هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة
 ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم
 يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو
 الفواكه ومادون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف
 الذي يزعمه السائل متعلق بما كان او غير متعلق لا ينافي الوصف
 الذي يزعمه المجيب لان الحكم يثبت لعل مختلفة ثم ذلك الوصف
 ان لم يكن متغيرا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل
 هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة فان كان
 متغيرا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع
 يجمع عليه او يختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع
 النزاع الا من حيث انه يعدم تلك العلة في هذه المواضع
 وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم قد ثبت
 بعلة شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح

دليل لا عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح في نفسه واصل وضعه
بان يكون في الحقيقة منعاً للعدالة المؤثرة بذكر على سبيل الفارقة
أي يذكر أهل الطرح على وجه الفرق ولا يقبل منهم لأن الجدوى
يمنع توجهه فذلك على سبيل الممانعة فيقبل منا لأن الجدوى
لا يمكن من ذلك فيكون مقبولاً لأن الممانعة أساساً لما خافه
أما السائل منكر فببطلان الفارقة والردعي أعلم أن المعارضة
في علة المقيس عليه تسمى بالفارقة لأنه فرق بين الأصل والفرع
فيما هو مناط الحكم وهو من الأصول الفاسدة وعند البعض يكون
يكون صحيحاً لكن لا يلي أن يذكر السائل كلامه بطريق المنع لأنه
إذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزماً بالعجز عن
قائمة الدليل أما إذا منع تكون العدة على الجب ويكون السائل
في استراحة كقول الشافعي في اعتناق الرهن العبد المهرن أنه
لا ينفذ اعتاقه لأن الاعتناق تصرف من الرهن فلا في حوائره
فكان باطلاً كالبيع وقال السائل من أهل الطرح ليس الاعتناق
كالبيع لأن البيع يحتمل الفسخ والعقد لا يحتمله فلا يصح القياس
وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الأصل لأن حاصله
أن علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملاً للفسخ بعد وقوعه
وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع كونه وارداً على سبيل
الفرق وهو غير مقبول منه لأنه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق
أراد على سبيل الممانعة أن يقول لا سلم وجود التعدية بلا تغيير
في المتنازع فيه لأن حكم الأصل وهو البيع التوقف على إجازة الرهن

فيما

فيما يجوز فسخه لا الأبطال وانت في المقيس وهو الاعتناق تبطل
أصلاً ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فإن العبد والمولى لو أراد فسخ
الاعتناق من الأصل بعد وقوعه لا يفسخ حتى لو أجاز الرهن
لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير لحكم الأصل
لأن الأبطال من الأصل غير الاعتقاد على وجه التوقف وإذا قامت
المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني
إذا تحققت المعارضة بان لم تدفع بشئ من الاعتراضات المذكورة
من الممانعة والعلل غيرها كان السائل فيه أي دفعها الترجيح
لأن الجمع بين الإثبات والتفكيك في حالة واحدة في محل واحد
محال فإذا لم يأت بالتحجج الترجيح صار منقطعاً وإن رجع
علته فللسائل أن يعارضه بترجيح عله أعلم أن الترجيح
أما يقع في الدلائل الظنية وأما في الدلائل القطعية فلا يسيل
إلى الترجيح بل الدليل المتأخر ناسخ فإن لم يعرف تأريخه
وجب المصير إلى بل آخر أو التوقف وهو عبارة عن
فضل أحد المثليين على الآخر قبل في هذه العبارة تسامح لأن
ما ذكره معنى زحمان لا الترجيح وإجيب عنه بأن المضاف
مخدوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل أحد المثليين
على الآخر يمكن أن يقال وهو عبارة من جملة التعريف
معنى العبارة الكشف والإظهار فيكون معنى الترجيح
إظهار فضل أحد المثليين على الآخر وصفاً يعني لا يكون ذلك
الشئ الذي وضع به الترجيح دليلاً بنفسه بل يكون وصفاً

للذات غير قايمة بنفسه لأن الشيء لا يتقوى بصفة توجد في ذاته كما إذا كان أحد النصيبين ظاهراً والآخر خفياً وأما انضمام الشيء المستند إلى مثله لا يفيد في أنه حالاً أو أمراً لم يكن يؤيد عدم ترجيح شهادة أربعة على شهادة شاهدين وقال بعض أصحاب الشافعي يترجح بكثرة الأدلة لأن الدليلين تعاضاً فبقى الآخر للمعارض فيصح الاحتجاج به والمختار أنه لا يترجح لأن كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فتساقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة قوله وصفاً القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم إليه وكذا الحديث يعني لا يترجح باتضمام حديث آخر إليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح أي منه بانضمام أية أخرى إليها ولا بالحديث والقبيل وإنما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة يعني إذا جرح رجل جلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحد منها صالحة للقتل فمات المجرع لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على ما قلنا نصيبين لأن كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحد فلا يكون جراحة صفة لجراحة أخرى لتقوى بها خلافاً إذا كانت جراحة أحدها أقوى في التأثير كما إذا قطع أحدها يد رجل والآخر حرقته فمات فالتاثل هو الحازر لكونه فعلاً أقوى في التأثير لأن الحياة غير متصورة مع حرقته كذا قيل

وفيه بحث لأنه ذكر في فصل المعارضة أن حكم التعارض بين الآيتين العدول إلى الستة وبين الشئين العدول إلى قول الصحابي وعلى هذا إذا تعارض آيتان ثم عدل إلى الستة ووجد فيها حديث يوافق إحدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحاً للآية التي يوافقها إذا لا وجه لجواز العمل به الأهل ولأن الآية كما تعارض الآية التي توافقه الحديث تعارض الحديث وكذا إذا تعارض الستتان ثم عدل إلى القياس ووجد قبيل آخر موافق لأحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحاً للحديث الذي وافق القياس وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكرنا في الكتاب لا يترجح بالحديث ولا بالحديث بالقبيل وكذا أي ما قلنا بمساواة صاحب الجراحة لصاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشفص أي في الجزء الشايع المبيع بينهما أي بسبب تلكهم من متفاوتين سواء أي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يترجح أحدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفعياً صورته أدار مشتركة بين ثلاثة نفر لا أحدهم سدسها والآخر نصفها وللتاثل ثلثها فباع صاحب النصف مثلاً نصيبه فطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصيبين بالشفعة وعند الشافعي ليقض بالشفص المبيع اثلاً لأن الشفعة من مرافق الكك فيكون مقسوماً على قدر الكك وإنما وضع المسألة في الشفص وإن كان حكم الجواز عند الكك لئلا يتأخر خلاف الشافعي وما يتبع به الترجيح أربعة بقوة الأثر لأن المعنى صا الوصف به حجة هو الأثر

فهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاختيار في
معارضة القيلس والاثري في الاختسان اقوى كما بينا في مسئلة
سباع الطير فيرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح
بقوة الاثر لزم ان ترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون
بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة
ليست بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق وليكن سلمنا
انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها
عبارة عن الاتزاج عن المحرمات وليكن سلم انها تختلف باختلاف
الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفصل متعذر فربما
يرضى انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه
دونه فلا يمكن الترجيح به وثنا لير الوصف ليس كذلك لانه امر
ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة الثاثير باعتبار
قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم الشهود به
اي الحكم الذي يشهد الوصف بشوته وانما جعل مشهورا
لان الوصف في الحقيقة شاهد بشوته لا مثبت لان الميث
هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم
الحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان
اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية رمضان
انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض يعني
انه صوم فرض فيجب تعيين نية كالتضاء لان هذا الى التعليل
بوصف الفرضية لا يجاب التعيين بخصوص في الصوم دون

سائر المواضع بخلاف التعيين المراد منه التعيين اطلاق الاسم
النسب على السبب فقد تعدى الى الوديع يعني اذا ادعى الوديع
الى المالك خرج عن عهده باي جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع
للوديع والغصوب اي في دفع الغصوبات ودفع المبيع
في البيع الفاسد حق له وهبه او باعه من المالك او تصدق
عليه وسلم اليه وقع عهده المستحقة بتعيين الشارع
سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرجوع اخراجه
لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس مخصوص
بالصوم اولى فيكون على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية
على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم
الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رة الوديع
وبغيرها نقضاً عليهم اجيب بان ايراد الوديع وغيره ليس
بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها
مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست مؤثرة في غيره
ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين على
الاطلاق اثبت والزم الحكم فيكون اعتبار اوله ووجهه
لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق
الفرضية لا يناسب ايراده في هذا المقام لان المقصود بيان
ان علة اثبت والزم من علة الخصم متى كان علة الخصم
الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود بيان ان علة
وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية واكثره اصول

يعني ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على
 الوصف الذي لم يشهد له علة الا اصل واحد قولنا في مسح
 الراس انه مسح فلا يسن تثليثه لمسح الخف والتميم ومسح
 الجيرة وهو ولي من قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن
 تكراره كالفعل ولما شهد الوصف الخضم وهو الركنية اصل
 وهو الفسل وشهد لصحة وضعنا اصول فيترجح وضعنا
 زعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس
 بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
 على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الجملة
 هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة
 تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجاه فحدث بها
 قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الشهادة
 في السنين فان كثرت الروايات ليست بحجة بل الخبر هو الحجة
 ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر
 فيصير مشهورا او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلاثة
 راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التأثير الا ان
 الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التأثير وبالنظر الى نفس الوصف
 والترجيح بالنبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول
 بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا
 هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف
 اذا كان مطردا او منعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم

واذ

واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قبل
 لا يصلح ان يكون هذا من حجة لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
 ولا وجوبه لانه ليس بشئ والمختار انه صالح للترجيح لانه
 لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختلال
 الحكم به وتاكيد تعلقه به يصلح من حجة لكنه ترجيح ضعيف
 لا يستلزمه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار العدم عند
 عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلة شتى فتظهر رتبة عند
 المعالجة مثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في الموضوع فلا يسن
 تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان
 قلنا ينعكس ما ليس بمسح كفصل الوجه واليد بين تكراره
 وما قالوا لا ينعكس ان المضمة تتكرر وليست بركن اعلم
 ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة ثبانه وكثرة الاصول
 والعدم عند العدم بدون البناء الجارة لكان اولى لانه
 جعل القسم ما يقع الترجيح والترجيح يقع بهذا التام
 وعلى ما ذكره بقدر التقدير الترجيح بكذا وكذا ذلك ليس من
 اقسام ما يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه
 يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا
 الترجيح بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح
 كان الرجحان الحاصل بالذات اي ما هو في الذات اقوى منه
 في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في
 الحال لان الحال قائم بالذات تابعة له في الوجود يعني

الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال قابم بها فله حكم
العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشئ هذا
تفرع على ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه
لبقاها على الوجه الذي حدث من غير تغيير والعين هالكة من وجه
وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك
من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل بتبدل المستحق لانه
بالطبخ والشئ يصير العين مستهلكة فرجنا الصنعة
لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي صاحب الأصل
اي المالك حق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تنوم
بنفسها كوزا عرضا وتابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع
الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغيره
الاشباه لما ذكره المصنف المعاني التي يصح بها الترجيح
اشار الى معان رجع بها بعضهم وهي اربعة اقسام
الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل
الترجيح الثاني الترجيح بغيره الاشباه وهو ان يكون
للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالأصل الاخر
الذي خالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند
الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة
للمجموع بين الفرع والاصل فيتحقق اقامة متعددة فيكون
الترجيح بها ترجيح القيلين بالقياس وقد عرفت بطلانه
عند بطلان الترجيح بكرة الادلة مثله قولهم ان الاخ

يشبه

يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه
وهو جواز اعطاء زكوة وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة
له فيكون الحاقه بابن العم اولى ولا يعتق اذا ملكه وبالعوم
اي الثالث الترجيح بعوم الوصف بان يكون اشمل مثل
ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعام في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعام بعوم القليل
وهو الخفة والكثير وهو المكيل بنصف الصاع والتعليل
بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة
قاصرة جازع عند تبطل الترجيح بالعوم الذي هو زيادة
التقدي ولو كان العوم مقصودا لترجحت التقديرة بعومها
على القاصرة ولم يترجح عندهم لان الوصف فرع الاصل
لكونه مستبظا منه والنقص العام والخاص سواء عندنا
وعنده الخاص يرجح على العام فكيف صار العام اخص من الخاص
وقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض
اصحاب الشافعي وصف الطعام على الكيل والجنس بوحدة لان
علة ذات وصف كونها مبسطة اكثر تاثيرا من ذات
وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع
ثبوت بالنقص والنقص الوجه لا يترجح على المطول فكذا العلة
بل الاعتبار فيه للتاثير لا للعلة والكثير اعلم ان الاصوليين
ذكروا في التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان
المصنف اقتصر على الاربعة في الصحيحة والفاسدة ايضا

لأنها في المداولة بين أهل الفقه ولا بأسواها من الوجوه الصحيحة
تخرج فيها إذا أمعن النظر إليها فكذا الفاسدة وإذا ثبت دفع
العلل بما ذكرنا أي بنوع من أنواع الدفع كانت غايته أي نثرته
أن يلجى المعلل إلى الانتقال وهو على أربعة أقسام أما أن ينتقل
من علة إلى علة أخرى لاثبات العلة الأولى وهذا القسم من
الانتقال إنما يتحقق إذا كان الدفع بالمانعة بان يجعل المعلل بوصف
غير مسلم عليه عند السائل كما قيل في الصبي المودع إذا استهلك
الوديعة أنه لا يضمن لأنه مسلط على الاستهلاك فقال السائل
لأنه تسلط فانتقل المعلل إلى علة أخرى ليثبت بها كون
أيده عند الصبي تسلطاً على الاستهلاك أو ينتقل من حكم
إلى حكم آخر بالعلة الأولى مثاله ما إذا عكس جواز اعتاق الكاتب
الذي لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة
عقد معارضة يحتمل الفسخ بالاقالة أو يعجز الكتابة عن الإداء
فلا يمنع الصرف إلى الكفارة كالبائع بشرط الخيار فإنه لا يمنع الصرف
إلى الكفارة بالإجماع فإن قال الخصم أنا قائل بموجبه فعند عقد
الكتابة لا يمنع الصرف إلى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن
في الرق بسبب هذا العقد لأن العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة
فيلزم هذا العقد لا يوجب نقصاناً مانعاً من الصرف إذ لو تمكن
النقصان لما جاز فسخه لأن نقصانه إنما يثبت بثبوت الحرية
بوجه من الحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني
بالعلة الأولى أيضاً فكان هذا أنه كمال فقد المعلل حيث عكس

على وجه أمكنه ثبات حكم آخر بتلك العلة المسلكة بالإجماع فإن قال
الخصم نسلم أنه لا يوجب نقصاناً في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو
ميراثه كالزبيل عن ملك المولى قلنا البائع بشرط الخيار لا يزل
عن ملكه بوجه ولهذا لو مات من له الخيار لزم البائع ثم أنه لا يمنع
الصرف إلى الكفارة لكونه محتملاً للفسخ فكذا الكتابة أو ينتقل
إلى حكم آخر وعلة أخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الأولى
فإنه إذا ثبت أنه بعلة أخرى كما في الصورة المذكورة كما قال السائل
عند هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق على بوصف
آخر فقال هذا عقد معارضة يحتمل الفسخ فوجب أن لا يوجب نقصاناً
في الرق وهذا جائز لأنه إنما ضمن بتعليقه اثبات الحكم الذي
زعم أن خصمه يباذعه فيه فإذا أظهر الخصم فيه الموافقة وأراد
أن يثبت حكماً آخر مساوياً بالحكم الأول جاز له أن يثبت بعلة
أخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه إلى الانتقال
إلى علة أخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب عقلة حيث لم يعرف
المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله أو ينتقل من علة إلى علة
أخرى لاثبات الحكم الأول لا لاثبات العلة الأولى وهذا الوجه
صحيح إلا الرابع لأن مثل هذا الانتقال بعد انقطاعه لا يستلزم
مجالس المناظرة لم تعقد إلا لاثبات الحق وإنما يحصل الإبانة
إذا كان الزبيل متناهيًا ولجوزنا هذا الانتقال ولم يجعل
انقطاع الطال مجالس المناظرة من غير حصول المقصود الذي
أنه إذا الزمه النقص فإنه بعد انقطاعه ولا يصح من المعلل

ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقص فلان لا يصح
 هذا التعليل البتة امان اولي ومحااجة الحليل عليه السلام
 مع اللعين وهو زور بن كنعان بقوله زني الذي يحبه و
 يميت وعارضة اللعين بقوله انا احبه واميت انتقل الى حجة
 اخري لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة
 الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام
 اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضة
 اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد السجودين وقتل الاخر
 وليس ذلك من الاحياء والاماتة في شيء فكان اللعين محجوبا
 بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتألمون
 في حقايق المعاني فخاف الحليل عليه السلام الاشتباه والالتباس
 عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها
 الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل فعلا للاشتباه
 فصل جملة ما ثبت بالبحر التي سبق ذكرها نسيان الاحكام
 من الحلال والحرام والوجوب والافرض وغيرها وما يتعلق
 بها الاحكام من السبب والعلة وغيرها فان تحقق الاحكام
 يتعلق بها الحق هذا الفصل ببيان القيلس لان القياس
 لا يعرف الاله وكان القيلس ان يقدمه على القياس لانه
 وسيلة اليه والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس
 اصل من اصول الشرع فوجب صلبه بالبحر المتقدمة اما الاحكام
 فاربعة حقوق الله تعالى خاصة قبل ان تميز والظاهرة

حال لان التميز في المشتق ضعيف والمراد من حقوق الله ما
 يتعلق به النفع العام كحمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذ
 آياه قبله وكحمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم واما
 ينسب الى الله تعالى لانه تعالى عن ان يستفيع بشيء فلا
 يجوز ان يكون الشيء حق له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا
 له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد
 خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحمة مال الغير ولهذا
 يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة وما
 اجتماع فيه وحق الله غالب كذا القذف فيه حق الله لانه
 شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا في المقدس
 وحق الله فيه غالب حتى لا يجزي فيه اربث واسقاط بالعفو
 وما اجتماع فيه وحق العبد غالب بالنقصان فان فيه حق الله
 وهو خلاص العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على
 نفسه وهو غالب لجران الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال
 بالصالح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع
 ثبت بالاستقراء عبادات خالصة كالايان وفروعة
 كالصلوة والزكاة وغيرها من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان
 لانها لا تنقح بدونه وهو يصح بدونها وهي اى العبادات
 الخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد اما الايمان
 فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والافرار بلحق بالصدق
 لانه تعبير عما في الضمير والزوائد في الايمان تكرار الشهادة

نفع الله تعالى ثمانية انواع

مرة بعد اخرى والاصل في الفرع الصلوة وهي عماد الدين
 ثم الزكاة المتروكة لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال
 وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقمه النفس فلا يصير قربة الا
 بواسطة قهر النفس وهو دون واسطة في الزكاة لان النفس
 تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا ينج في صفة الفقر
 وكانت اقرب في كونها واسطة ثم بعد الحج وهي عبادة
 هجر من الاوطان والخلان وفيه ينقطع مادة الشهوات
 وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم
 وبعده هذه الحملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من
 فروض الاعيان واما الزوايد فاسوأها من نوافل العبادات
 وسنها لانها شرعت ملكات للفرض وزوايد عليها
 وعقوبات كاملة والمراد بكالها ان يكون عقوبة محضه
 كالحرمان وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات
 قاصره مثل حرمان الميراث بالقتل اما ان عقوبة فلا تخرم
 الى الحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصره فلا تها
 عقوبة مالية ولا تنك انما قاصره بالنسبة الى البدنية وحقوق
 وابرق بين العبادات والعقوبة كالكفارات اما ان فيها
 معنى العبادات فلا تها تؤدي بها هو عبادة محضه كالصوم
 والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلا تها لم تجب ابتداء
 بل وجبت اجزية على افعال توجب من العباد ويكون فيها
 معنى الحظر وعبادة فيها معنى المونة وهي الثقل والحكمة

كصدقة

كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادات وهي كونها صدقة
 وشرط لا يجارها صفة الغناء وشرط النية فيها وجهة المونة
 وهي انما تجب على الانسان بسبب راس غيره ومونة فيها معنى العبادات
 كالعشر اما جهة المونة فيها فلان العشر سبب حفظ الاراض
 لانه يصرف الى مصارف الزكاة والفقراء الغايبين الدافعين
 شر الكفار والضعفاء الداعين لهم بالنصر كما قال عم
 انكم تنصرون بضعفايكم فتكون الاراض محفوظة بالعشر
 واما جهة العبادات فلان مصرفه مصرف الزكاة واما غلبة
 المونة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة
 العبادات باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت
 باعتبار الاصل راجح ومونة فيها معنى العقوبة كالحراج
 فانه باعتبار تعلقه بالارض مونة وباعتبار الاشتغال بالزراعة
 وهو سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد وعقوبة
 الا ان الارض اصل والتكن من الزراعة وصف فكان يعنى
 المونة في اصلا وحق اي التان من حقوق الله حق قابم
 بنفسه اي ثابت بزمانه من غير ان يتعلق بزمان العبد شئ من
 غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد ادائه فان
 قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت
 لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع الشوكه
 المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون
 الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبيهاشم لانه لما لم يلزم

اد اوم على العبد طاعة الله تعالى يمكن من غسالة الناس وبها ختم
فوق اخذ وقسمه من كان خليفة الله في ارضه وهو ^{السلطان}
لانه نائب الشرع كخمس الغنائم فانه الجهاد حقه لانه اعذر دينه
فصار المصاب بالجهاد كلمة الله كما قال تعالى قل الانفال لله والرسول
ولكن اوجب اربعة اخاسه للغايين منه عليهم لالت
العبد لا يتحقق عمله لمولاه شيئا والعادن والمعدن اسم لما
خلقه الله في الارض من الذهب وحقوق العباد كبرك التلقا
والمعصوبات وغيرها كالدية ومالك البيع والشرع ومالك
النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت لله تعالى
او للعباد ينقسم الى اصل وخلف فالايان اصله التصديق
والاقرار كما هو من هبة الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا
خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار
في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويرتّب عليه حكمه كما في الكرم
على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار
وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان
في حق الصغير خلفا عنه اي اداء الصغير الايمان حتى
يجعل مسلما بالاسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار
تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما في
اخبار الاسلام في الذي يبي صغيرا واخرج الى دار
الاسلام وحده ثم تبعية السابى حتى ان الصبي اذا وقع في
الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فان هناك

يصل

يصل عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف
لانه لا يكون الخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير
لكن البعض يرتب على البعض وكذلك اي التصديق والاقرار
فانها اصلان والبواقي خلف عنها الطهارة بالماء اصل التيمم
خلف عنه وحسن بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق
يعني الحديث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة
الصلوة وعند الشافعي رحمه الله ضرورة يعني يثبت خلفيته
لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحديث فتكون
خلفيته مقيدة بوقت قيام الحديث الضرورة حتى لم يجز
اداء الفروض بتيمم واحد لان ما يثبت بالضرورة يتقدم
بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب فيقول
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله استدرك من قوله
ثم الخلف عندنا مطلق لان الله نص على عدم الماء عند النقل
الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فدل على ان الخلفيته بين الماء
والتراب كما نص على المجبض في قوله تعالى واللائي يبسن من
المجبض الآية علم ان الاشهر خلف عن المجبض لا عن الترتيب
وعند محمد ورفعه رحمهما الله الخلافة بين الوضوء والتيمم
لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم
عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء
والتراب ويبي عليه اي الاختلاف المذكور مسكلة اما ان
التيمم للمقضى فان يجوز عندنا لانه لما كان التراب خلفا

عن الماء لم تكن الخليفة بين الطهارة بين فم يكن طهارة التيمم
أضعف من طهارة التوضي بل تكون ثلثا وعند محمد وزفر
للمكان التيمم خلفا عن الوضوء كان التيمم صاحب خلف فتكون
طهارته أضعف والخلافة لا تثبت إلا بالنقص أي بجارته أو
دلالة أراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي لا بالخبر فيها كما أن
الأصل لا يثبت بالرأي بل بالنقص بشرطه أي بشرط كونه خلفا
عن الأصل عدم الأصل للحال على احتمال الوجود بصير السبب ^{للاصل}
ثم بالعجز عنه يتحول إلى الخلف فيصح الخلف فاما إذا لم يتحول
الأصل الوجود فلا أي فلا يكون موجبا للخلف لأنه لم ينعقد
السبب موجبا للأصل حتى أن الخارج من البدن إذا لم يكن
موجبا للوضوء كالدمع والرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر
هذا في بين القوس فانها لا لم تنعقد موجبا للأصل وهو التي
لم يكن موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة والخلف على سن
السماء فانها لما انعدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف
وهو الكفارة وأما القسم الثاني من التقسيم المذكور في أول
الفصل فاربعة الأول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به إلى
المقصود وفي الشريعة ما عرف المصنف وهو أقسام سبب
حقيقي وهو يكون طريقا إلى الحكم خرج بهذا القيد العلامة
لأنها ليست بطريق إلى الحكم بل هو أنه على طريق الحكم من غير
أن يضاف إليه وجوب خرج به العلة ولا وجود به الشرط
ولا يعقل فيه معنى العلة أي لا يكون له تأثير في وجود الحكم

اصلا بواحدة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له
شبه العلة والسبب الذي فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين
الحكم أي بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف إلى
السبب أي لا يكون مستفادة منه كدلالة السبب على إذا دللنا
أننا نسيرق مال إنسان أو ليقته ففعل المدلول لم يضاف
الدال شيئا لأن الدلالة سبب محض وقد يتخلل بينه وبين
حصول المقصود ما هو علة غير مضافة إلى السبب وهو الفعل
الذي يباشر المدلول باختيار فلم يمكن إضافته إلى السبب
فإن قلت هذا منقوض بما قالوا إذا سعى إنسان إلى ظالم في حق
آخر يضره حتى غمزه ما لا يجب الضمان على الساعي وبذلك
الحرم إنسانا على صيد فقل يجب على الدال ضمان الصيد قلت
ذاك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصروا زجرهم
عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة الحرم
جناية لأنه التزم بعقد الاحرام أمن الصيد عنه فيكون الدال
مزيله لأنه عنده فيكون جناية يجب الضمان عليه كالمودع
إذا دل السارق على الوديعة يضمن كونه تاركا لما التزمه
من الحفظ فإذا أضيف العلة إليه هذا هو القسم الثاني
أي لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة إلى
السبب صار السبب حكم العلة حتى صار الحكم مضافا إليه كسوق
الدابة وقودها فإن كل واحد منهما سبب لتلف بوطنها
حالة السوق والقود وتخلل بينه وبين التلف ما هو علة وهو فعل

الذاتية لكن هذه العلة مضاف الى السوق والقود لانها كراهية الذاتية
على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة كونه علة العلة في الحقيقة
والحكم يضاف الى علة العلة اذ لم تكن العلة صالحة لاضافة اليها
وهنا العلة غير صالحة لان فعل العجاء قد يكون فعل الذاتية
مضافا الى السابق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما
يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما بما يرجع الى جزاء المباشرة
فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة
والنقصان فان قلت كراهها على الغير على الاطلاق وهو انما
لزم ضمانا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق
شروط بالسلامة لا على الاطلاق القصد ليس بشرط في الضمان
في حقوق العباد واليمين بانه قبل الحث او بالطلاق او
بالعتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما
بالله فتوكل ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار
فانت حر والمراد بالتعليق الذي هو بين المعلق به وهو
قولك انت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث لان
اليمين شرعت للبر سوء كانت بانه او بغيره والبر فقط لا يكون
طريقا الى الكفارة في اليمين بانه ولا للجزاء في اليمين بغير الله
لان البر مانع من الحث لانه ضد وبدونه الحث لا يجب الكفارة
ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الشيء سببا لثبوته
وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط محتمل ان يفضي
الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا للكفارة والجزاء مجازا

باعتبار

باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا والشافعي جعل اليمين والمعلق
بالشرط سببا وهو معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة
عند الحث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط
فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن
في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط
واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن
اي المعلق الذي سببناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي
جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعندنا فهو حال
عن شبهة العلة كما هو حال عن حقيقة العلة حتى يبطل
التحيز والتعليق هذا ثم الخلاف فعندنا يبطل وعندنا لا يبطل
ما فيه النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فترقت بزواج اخر وظهر بانهم عادت
الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعندنا
زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عند زواجه
اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق
بالشرط حائل بين المعلق ومحله فوجب قطع السببية بالعلمية
ولما لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واقفا
صروا به سببا في الزمان لا يوجب شرط المحل في الحال بل يكفي
احتمال حدوث المحل وهو قائم لافصال عودها اليه بعد زواج
الآخر وهو في الحال بين ومحلها ذمة الى الف فيبقى ببقائها

ولا يبطل بالتخير ولهذا صح تعليق الطلاق والعناق بالملك
مع عدم المحل في الحال وعندنا التخيير يبطل التعليق حتى لو
عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لأن التعليق
بنزلة اليقين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالباً
الأبان يكون مضموناً بالجزاء على معنى أنه يجب الجزاء بترك
البر ليتحقق معنى المحل أو المنع فلما كان البر مضموناً بالجزاء
صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليقين محضاً
كما لم يصب فأنه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال
قيام الغصب شبهة إيجاب القيمة حتى صح الإبراء عن القيمة
والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت
بوجه لما صحت هذه الأحكام لأن قدرها وجد من شبهة لا تبقى
التي محل ينعى لابد لشبهة السبب عن محل تبقى فيه كالحقيقة
يعني حقيقة السبب لا تستغنى عن المحل أو شبهة التي لا تثبت
الأيها ثبت فيه حقيقة الاتري أن شبهة البيع لا تثبت
في حق المحل لأن حقيقة لا تثبت فيه فإذا مات المحل بطل
يعني بتخير الثلاث قدرات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل
التعليق لأن التعليق يشترط بصفة وهي أن يكون للعلق
شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت صفة
في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق
بالملك في المطلق ثلاثاً هذا إشارة إلى جواب عما قاله من أن
بقاء التعليق لا يحتاج إلى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق

في المطلق ثلاثاً بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدون
كان أو لا لأن البقاء أسهل من الابتداء لأن ذلك المشرط في حكم
العلل من حيث أن النكاح يثبت بمالكية الطلاق ومن حيث
أن ملك اليقين في الرقيق يثبت بمالكية الاعناق فصار النكاح
يعني علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعلق الحكم
بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقك فانت حر طلاقاً
فالتعليق بشبهة العلة وتعلق الحكم بحقيقة العلة لا يصح
كما لو قال ان اعتقك يبطل شبهة الإيجاب اعتباراً للشبهة بحقيقة
ولا يبطل أصل التعليق لأن الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار
التعليق بشرط هو في حكم العلق معارضاً أي مانعاً لهذه الشبهة
وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السبب للعلق قبل تحقق
الشرط السابقة عليه أي على الشرط نوضي أن شبهة التعليق
في الحال تقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونها سبباً لاقتراف
المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط
وكونه معلقاً بما هو علة ملك يقتضيه بطلان فصار متعارضين
فتساقط فلا يحتاج إلى المحل والإيجاب المضاف كقولك انت طالق
عند سبب المحل إلا أن حكمه تأخر بواسطة الإضافة يؤخره كذا
ان إضافة إيجاب الصوم على المسافر عدة من أيام أخر لا يحتاج
شهود الشهر من أن يكون سبباً في حقه مثله في حق القيم حتى
صح الأداء منه وهو من أقسام العلق على ما عي من أقسامها
ان شاء الله تعالى ونسب شبهة العلة كما ذكرنا في اليقين بالطلاق

والعناق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي
وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب
المجازي وجه الخطر المقتضى الحكم ان يكون في الحال او في المال
والثاني هو السبب المجازي والاول ان يكون له تأثير او لا فالاول
السبب الذي في معنى العلة والثاني هو السبب الحقيقي والثاني
اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهي اخوذة من العلل
وهي الشريعة بعد الشريعة وسمى الامر المثبت للحكم في الشرع به
لتكرار الحكم بتكررها وفي الشريعة ما في المص وهو ايضا
اليه وجوب الحكم اي ثبوته احتراز به عن الشرط ابتداء اي بلا
واسطة احتراز به عن السبب والعلامة وعللة العلة والتعليل
وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرها
والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات
وهي سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف
ثلاثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوع
لوجوبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني
ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرا في ذلك الحكم والثالثها
علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير
تراجع وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها
منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما اي صورة ومعنى
وحكما كالبيع المطلق فانه موضوع للحكم شرعا والمالك يضاف
اليه بلا واسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو مشروع لا

العللة

وعلة حكما لانه يثبت المالك عند وجودها ولا يتراخي عنه وعلة
اسما لاحكاما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب
علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود
الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ لم
يتأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط
واليين بالية بالنسبة الى الكفارة اليين كذا في جامع الاسرار وتقال
تضاف اليها فيقال كفارة اليين كذا في جامع الاسرار وتقال
ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي يكون موضوعا في
الشرع لحكمها والييين بالية ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون
من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لاحكاما كالبيع
بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له شرعا
ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك
متراخ فلا يكون علة حكما اورد المصنف لهذا القسم خمسة اشكال
اصحها ما ذكره الثاني قوله وبيع الموقوف بان يبيع انسان
مال غيره بغير اذنه فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما
لتراخي الملك اليه الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف اليه
وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لاحكاما
لتأخره الى زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكاة قبل الحول فانه
علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب
بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكاة لان الغناء وجوب
الاحسان الى الفقراء والغناء يحصل بالنصاب احكاما متأخر وجوب

الاداء الى حوالان الحول وعند الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه
 علة لكل النفع اسماء لانه وضع له والحكم يضاق اليه ومعنى لانه
 مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لاحكام لان حكمه تلك المنافع التي توجد
 في هذه الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك
 فلا يكون علة حكما وعلة بمعنى الرابع علة في غير الاسباب اي
 في مكانها والراوية متشابهتها لها تشبه بالاسباب تفسير كثير
 القريب فانه علة للحكم للملك والمالك في القريب علة للعنف فيكون
 العنف مضافا الى الاول بواسطة في حيث انه لم يوجد بواسطة
 العلة كان الفراء سببا ومن حيث ان بواسطة من احكامه وكان
 العنف مع علة وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب
 ومرض الموت وهو علة اسما الى المرض عن التبرعات فيها حق
 الوارث لا يضافه الحكم اليه يقال انه محج عن التصرف الفلاني كونه
 في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما تراخي
 حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا
 اتصل الموت به يثبت به الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث
 ان الحكم يثبت به والتركية عند الجحيفة رضي الله عنه
 يعني تعديل الشهود عند الجحيفة علة للحكم الثابت بالشهادة
 وشبهه بالسبب انما علة فلا تها في معنى علة العلة للحكم بالرجم
 فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التركيبة
 لا يوجب الرجم فكانت التركيبة علة العلة وعلة العلة مع حكمها
 مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكوت ضمنه الدية عند

ولا يضمنون

ولا يضمنون غدها لانهم ائتمروا اي كما ذكرنا على الشهود خيرا
 فكان بمنزلة ما لو ائتمروا على الشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن
 واما انها شبيهة بالسبب فلو جرد بواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة
 الشهود وكذا كل ما هو علة العلة فانه علة تشبه الاسباب فكانت
 العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكان
 ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فهنا يضاف ايضا
 الى العلة دون الواحدة من حيث ان العلة الاخرى تضاف الى الاولى
 كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذ
 شبهها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورد الشيخ في
 موضعين متابعي الفقه الاسلام فانه اورد في باب تقسيم السبب وفي باب
 تقسيم العلة باعتبار الشبهتين اعلم ان هذا القسم اما عابدا الى
 العلة اسما ومعنى لاحكام المرض واما الى العلة معنى لاحكام الاسباب
 كالتركية وما يشبهها فيكونا علة العلة مثل شراء القريب وغيره
 فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منها
 وكذا امكن وجود كل واحد منها بدون جعله قسما اخر ووصف
 له بشبهة العلة اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا
 هو لكن يكون له شبهة العلة كاحد وصفي العلة لانه هو ذات
 وصفين فان كل واحد من وصفيهما له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما
 قبل الاخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت
 الحكم بل هو مؤثر في ثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في الثابت
 لكان الاخر وحده هو العلة ولم يكن العلة زمان وصفين والتقدير

بخلافه فلا يكون سببا محضيا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن
 علة ايضا لان العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا
 الجنس والقدرة علة محركة للنسبة لان في النسبة شبهة الفضل فان
 للتقدير زيادة على النسبة واذا كان فيه شبهة الفضل يشبه
 العلة ولا يثبت به حصة الفضل لانها اقوى الحركتين ولها
 علة معلومة فلا يثبت باهود ونها في الدرجة وعلة معنى
 وحكما لا اسما كما خرج معنى العلة فان الوصف الذي يوجد اخر علة
 معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما
 لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا
 يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف
 الاخر دون الاول لانه ترجح على الاول في التأثير لوجود الحكم
 على كل ما لو قال لامرأة ان دخلت هاتين الدارين فان طلق
 فان وجد دخولها في الملك تطلق وان وجد في غيره لا تطلق
 ولو وجد الاول في الملك والثاني في غيره الملك لا تطلق اتفاقا
 ولو وجد الاول في غيره الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا
 خلافا للزفر عندنا لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية و
 الثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع
 كالسفر والنوم للرخصة والحديث فان السفر علة للرخصة
 اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الاقطار
 والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا بمعزل
 المؤثر في ثبوتها بنفس السفر بل المشتقة لانها هي المؤثرة في اثبات

في
 السابع

الرخصة

الرخصة والنوم المخصوص بالحديث بالنسبة الى الحديث فانه علة
 للحديث اسما لان الحديث يضاف اليه وحكما لانه ثبت عنده وليس
 معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج الجنس لكن لما كانت
 الاطلاوع على حقيقة متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا
 لخروج الجنس اقيم مقامه ودار الحكم معه اعلم ان هذه الاقسام
 التي ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت
 من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عجز عنه
 بقوله علة في جيز الاسباب عايد الى العلة اسما ومعنى لا حكما
 واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المص يشبه بالاسباب
 جعله قسما اخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عجز عنه بقوله وصف
 له شبهة العلة هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام
 قسم اخر لم يذكره المص وهو العلة حكما لا معنى ولا اسما وذلك المقطع
 الذي يعلم عن معارضة العلة مثل عجز البئر فيصير للاقسام ثمانية
 وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقة
 لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا والحركة
 الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية
 الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها
 مع المعلول وهو مختار المص والبدل شار بقوله بل الواجب اقترانها
 معا كما لا استطاعة مع الفعل وذهب بعض الوجوب تقدمها
 بحسب الزمان لان العلة الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم
 الجواهر ولهذا تفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم بعقب العلة

ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يفيق زائنين قلنا ان
 الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باقى فذلك
 ضروري ثبت دفعا الحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء
 فيما وراء موضع الضرورة وقد يقع السبب الداعي والدليل مقام
 المدعى والدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام
 المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل للمرأة ان كنت
 تحبينني فانت طالق واذا اخبرت عن المحبة طالقت ولكنه مقتصر على
 المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا تطلق لان التعليق
 بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر في اختيارها والتخير
 مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو
 عن تأثيره في السبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالدلول
 لا غير ذلك كالدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان العجب
 له هو اشتغال رحم المرأة بقاء الغير فلا حراز عن قربانها واجب
 لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعين
 بامر ذرعه غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بقاء الغير مخفيا
 اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقام دفع الضرورة
 اصبحت الناس الى معرفته دفعا لعجزهم عن معرفته لانه يحدث
 الملك يتمكن من وطئه سبب لاشتغال رحمها بقاءه وغيره اي غير
 الاستبراء كالمخلوق الصحيح فانها اقيمت مقام الدخول وكذا
 النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب والاحتياط اي يكون
 اقامة السبب مقام السبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب

لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطئ من النظر وغيره
 اقيمت مقام الوطئ في المنة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج
 كما في السفر والطهر الخ الى غير الجماع فانها اقيمت مقام المشقة
 والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان
 في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع
 الحرج ممكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة
 بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث من اقسام ما يتعلق
 به الاحكام الشرطية وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكر
 المص وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي دون
 ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة والابدان
 يزيد ههنا قيدا وهو ان يكون خارجا عن باهية ذلك
 الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود
 الشيء وليس مؤثرا فيه وهو اي يطلق عليه اسم الشرطية
 بالاستقراء شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة
 للعلة على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق
 المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت
 طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تأثير
 فيه وشرط هو حكم العلة يعني يقوم مقام العلة في اضافة
 الحكم اليه كحرف البير في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط
 وذلك لان علة السقوط وعلة السقوط الثقل والشيء سبب
 للسقوط لانه مفض الى الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد الشيء

شبه

بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهي النقل وكان
تأثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البير ازالة للمانع واجادا
للشرط وشق الزق الذي فيه مايع فانه شرط للسيلان لان علة هي
مبعاته ولكن الزق كان مانعا وكان تأثيره موقوفا على زوال ذلك
المانع وكان الشق ازالة للمانع واجادا للشرط فثبت انها شرطان لاعلان
ولكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان النقل والسيلان
امران جيليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منها فاما لم يكن
الحكم اليها اضيف للشرط وشرط له حكم الاسباب وهو
الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعلمنا انما لا يكون
ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل
الاختيارى قيد بالفعل فاعلمنا انما لا يتخلل بينه وبين
مشروطه فعل طبيعي كقولهم وبقولنا لا يكون ذلك اختيارا
تاما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلة كما في باب
قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا اختيارا عما كان وجوده
متاخرا صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فان وجود الدخول هنا متاخرا عن صورة العلة
وهي قول انت طالق لانه وجب الحكم به سابقا على وجود الدخول
وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط
محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه
على العلة فتمت ان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب
التقدم وتكونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا لمضا لا يقال

الشرط

الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو تقدم
على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ينكر تقدم
الشرط على صورة العلة فانه لا يخرج به عن الشرطية ولكننا نقول اذا
تقدم لم يتحقق شرط بل كان شرطا متشابها بالسبب من حيث ان تقدم
وجوده لا يخرج عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة
كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد حتى ابق فان حله شرط لتلف العبد
بابا فانه لان علة فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي
هو القيد فكان الحل ازالة للمانع واجادا للشرط فكان شرطا
ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى
فيكون شيئا بالسبب الحاصل للسبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي
فيه معنى العلة لما كانت العلة مضافة وحادثه به كقوله الدابة
وسوقها وهما ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو
حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من وجه
فكان التلف مضافا الى العلة لا الى سوق ما سبق من الشرط فلا يضر
المال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد غير بالاباق فابق حيث
يضر الامر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال
له فاذا اتصل به الاباق يصير جالدا بالاستعمال ولهذا قال ابو حنيفة
وابو يوسف فبمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضر النائح لانه
اعترض عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي يضر لان الطير عادة
للطير والعادة اذا تأكدت صار طبيعة فصارت بمنزلة سيلات
الدهن وشرطا مالا حكا وهو ما ينتقل الحكم الى وجوده ولا يوجب

عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم على بستي شرطاً ومن حيث
انه لا يوجد الحكم عند لا يكون شرطاً كما في ذلك كما في الشرطين
في حكم منقول بها كقوله لامرأة ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد ولا يكون شرطاً
اسما في صورة من حيث انه ينتقل الحكم اليه في الجملة لا حكماً
لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الي
اخرها ويكون الاول شرطاً اسماً لا حكماً فلو دخلت المرأة
في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احد الدارين حالة
اليسونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى نطق عندنا
خلاف الزم وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء
لانه صيرها شيئاً واحداً في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك
فكذلك في الاخر ولنا ان الشرط الاول لا يمكن شرطاً حكماً
بحجج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط ليزول
الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت
لا نسلم ان الاول يستلزم شرطاً بل الشرط هو المجموع قلت اجمع
الامة على تسمية شرطاً والمنع من تسمية شرطاً يكون مخالفاً
للاجماع وشرط هو كالعلامة يعنى القسم الخامس من اقسام
الشرط شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاخصان في الزنا
على ما يحكى تقديره في العلامة فانما يعرف الشرط بصيغته
اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه من قال
ان صيغة الشرط قد يخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكا تبوم

ان علمت فيهم خيراً فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة
ان الاشياء يكون عبداً اذ رأى فيهم خيراً لا الله شرطاً حقيقياً
اذ الكلام يجوز وان يعلم فيه خيراً قلنا هذا الكلام يؤيد
العلم الغاية وكلام الله منزوع عن ذلك والادب بالامر الدب للحياب
والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه خير كوقف الشرط لان
اي دلالة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كالصفة كقوله المرأة
التي تزوجها طالق فلان فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف
في النكح **لأن** الزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكحة
والوصف في النكح معتبر لتعرفها به فصل دلالة على الشرط
فصار ان قال ان تزوجت امرأة فهي طالق وهو وقع اي
من غير الزوج **في المعين** بان انشاء المعينة وقال هذه المرأة
التي تزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق كما دلالة اي لا يصلح
الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لقوله لا تنفك
وهي فصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف اخر ولا
الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلفظ في الجملة
ويخرج في امرأة واحد الشرط يعني صريح الشرط يجمع الوجهين اي
المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال
ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالزوج
والرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة
وهي في اللغة الامارة بالخارج للمجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف
وهو ما يعرف به الوجود الى وجود الحكم من غير ان يتعلق به

وجوب ولا وجود كالأحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة
 أشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به
 وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الأحصان في
 الإسلام فان قلت اذا كان الأحصان عبارة عن اجتماع سبعة
 أشياء ومن جملتها كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر
 في الأحصان يلزم الدور قلت المراد من الأحصان في التعريف
 اجزائه الستة المذكورة مجازا والأحصان المصطلح انما يكون
 اذا كانا متماثلين قال شمس الأئمة رحمه الله شرط الأحصان على
 الخصم ثبوت الإسلام والدخول بالنكاح الصحيح وأما
 العقل والبلوغ فهما شرط الأهلية للعقوبة لا شرط الأحصان
 على الخصوص والحرية تكمل العقوبة وانما قلنا ان الأحصان
 علامة وليس شرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده
 على الرجم على احصان يحصل بعده فان الأحصان لو وجد
 بعد الزنا لا يثبت وجوب الرجم ومعلوم انه ليس بعلة و
 لا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض الى معرفتنا ان الرجم
 غير مضاف اليه وجوبه ولا وجوده عند وجوده ولكنه عبارة
 عن حال في الزنا في بصر الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معناه
 ان الزنا حيث وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا
 هذا هو مختار بعض المتقدمين وأما مختار المتقدمين وأكثر
 المتأخرين ان الأحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط
 ما يتوقف عليه وجوب الرجم والأحصان بهذه المثابة وقوله لم

يتعلق

يتعلق به وجود غير المسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدون
 كالتسوية لا تعجب القطع بدون التصاب هو شرط بلا شبهة
 هكذا الأحصان حتى لا يصف شهوة أي شهوة الأحصان
 اذا رجعوا بحال هذه نتيجة كون الأحصان علامة وليس شرط
 حقيقي بل قبل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهوة الأحصان
 بعد الرجم مع شهوة الزنا او رجعوا وحدثهم لا يضمنون
 دية الرجم لان الأحصان علامة والعلامة غير صالحة بخلاف
 العلة لما ذكرنا لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز
 اضافة الحكم اليها بخلاف اذا اجتمع شهوة الشرط والعلة
 ثم رجع شهوة الشرط وحدثهم فانهم يضمنون عند بعض
 المشايخ لان الشرط صالح لخلافه العلة عند تعدد اضافة
 الحكم اليها يتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند
 زفر شهوة الأحصان اذا رجعوا وحدثهم ضمنا دية
 الرجم والجواب ان الأحصان علامة فلا يصلح للخلاف
 ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم
 اليه ايضا لان شهوة الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح
 العلة للاضافة وهما شهوة العلة وهي الزنا صالحة
 للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذا لا اعتبار بالخلاف عند مكان العمل
 بالاصل وهذا لا يضاف الحكم اليه شهوة الشرط اذا رجع شهوة
 الشرط واليهين بل الضمان على شهوة العلة خاصة لان
 شهوة التعليق شهوة العلة باعتبار ان الزنا لا يوجب الرجم

القاضي بشهادتهم فقد ثبت للعقل اتصاله بالمثل لوجود
 الشرط فصح نسبتهم شهود العلة أما إذا رجع شهود
 الشرط خاصة قال نعم الآية لا ضمان عليهم قياسا على شهود
 الاحصان إذا رجعوا خاصة وقال في الإسلام يجب الضمان
 عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على أن هذا الشرط وهو
 الاحصان يستحيل إضافة الحد إليه لأن الحد عقوبة والاحصان
 خصال حميدة ويستحيل إضافة العقوبة في الشرع إلى الخصال
 الحميدة فصاعدا مضافا إلى الزمان من كل وجه **فصل**
 في بيان الاهلية لما فرغ من بيان الحجج وما يتعلق بها شرعا
 في بيان الاهلية إذ الخطاب لا يثبت في غير الأهل العقل
 معتبرا لاثبات الاهلية أي اهلية الخطاب إذ الخطاب لا يثبت
 بدون خطاب من الأهل فصح فكان معتبرا له وأنه خلق
 متقارنا فكلم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت
 الأشعرية لا عبرة للعقل أصلا بغيره لا يدخله في معرفة حسي
 الأشياء وقبحها وفي إيجاب شيء وتخريمه دون السمع وإذا جاء
 السمع فلا عبرة دون العقل وهو قول أصحاب الشافعي حتى
 أبطلوا إيمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار
 عقله وقالت المعتزلة أنه أي العقل علة موجبة للاستحسان
 على سبيل القطع مثل معرفة الوجهية الصانع محركة لما يقتضيه
 على القطع فوق العلة الشرعية لأن العلة الشرعية أمارات ليست
 مرجية لذاتها بخلاف العلة العقلية لأنها موجبة بنفسها

في بيان الاهلية

وغير

وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يشتوا بدليل الشرع ما لا
 يدركه العقل فإن قلت اتفق أهل القبلة على أن في الشرع
 ما لا يدركه العقل كما عدد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها
 قلت أراد وابه لا يدرك العقل تحقيقه بنفسه لاستلزامه
 نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل
 أن يكون الكفر والعاصي داخلين تحت إرادة الله تعالى لأن كلا
 منهما ما يستقبل العقل وما ذكرنا من الأمثلة ليست كذلك إذ يدرك
 العقل جواز تحقيقها من غير استحالة غائبة أن يكون وجه
 حكمها غير مدرك بالعقل تستلوا في ذلك بقصة إبراهيم عليه
 السلام فإنه قال لا إله إلا أنا ربك وقومك في ضلال بين وكان
 هذا القول قبل الوحي فإنه قال ربك ولم يقل أوحى إلى ولو
 لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معزولين لما كانوا في ضلال
 مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف أي التوقف عن الطلب
 أي طلب الإيمان وترك الإيمان والصبي العاقل مكلف بالإيمان
 ومن لم يبلغ الدعوة أصلا ونشأ على نفاق الجبل إذا لم
 يعتقدا يمانا ولا كفرا كان من أهل النار لوجوب الإيثار
 بحجج العقل وأما في الشرائع مثل الصلوة والزكاة وغيرها
 فعزوز حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روي عن أبي حنيفة و
 عليه ما يخبرنا من أهل السنة رضي الله عنهم حتى قال الشيخ
 أبو منصور في الصبي العاقل أنه يجب عليه معرفة الله وحملوا
 قوله عدم رفع القلم عن ثلاث الحديث على الشرائع لكن هذا

القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون
نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى
والعقل معرفي لا يجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر
الرواية ما قاله صاحب التوقييم وفيه الاسلام وذكره المصنف
بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف
بمخرج العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفر ايمان معذورا اذ لم يصح
مرة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في شاق الجبل
ومان في ساعته واذا اعانه الله بالخيرية وامره له لدرى العواقب
لم يكن معذورا لان الامهال والادراك مرة التأمل بمنزلة دعوة
الرسول في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الايات
الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المرة كان اهلا للاختصاص
بالحجة فلا يكون معذورا وان لم يبلغه الدعوة ان هذه للوصول
وليس على حد الامهال دليل يعتقد عليه وما قيل انه مقدور بثلاثة
ايام اعتبارا بالمرتبة فانه يمر بالثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة
الخيرية تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة وقرب
عقل يهتدي في زمان قليل بالايهتدي غيره فيقولون قد بينا
الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه
قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية ان
العقل عن الاعتقاد حتى هلك واعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة
كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ووزن العقل ومن قيل
من لم تبلغه الدعوة ضل لان كفرهم معفو عندهم فصاروا

المسلمين

المسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما
قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة الملة و
التأمل لا يكون عفوا وكان قتله مثل قتل نساء اهل الحرب فلا
يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع
منسكين بقوله تعالى وانا كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى
العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوله
على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به
اي بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ما قطع عنه لقوله
عدم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحكم الحديث والجواب
عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفى العذاب الدنيوي فلا
يشترط حجة ولا اهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحية
لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي باعالي قيام الزمة
اي اهلية نفس الوجوب لا يثبت الا بعد وجود مدة صالحة
وهي محل الوجوب والزمه في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها
عهد سابق والراد بالنفس بشر اليه كل احد بقوله انا وبالعهد
السابق العهد الذي عاهد الانسان يوم البثاق والادعي يولد
وله مدة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى ثبت
له ملك الرقبة بشراء الولى ويجب عليه الثمن ولو انقل طفل على مال
انسان فانتلفه يضره والخمين قبل انفصاله عن الام جزءا لها
من وجه ولهذا يعتق بعقوبتها ويدخل في البيع تبعا له ولكنه
لما كان منزها بالحياة ومعدلا لان انفصاله لم يكن جزءا لها مطلقا

فلم يكن لازمة كاملة صحيحة لان يجب الحق من العتق والارث
والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا
له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا
له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل
عنها ظهر له دمة كاملة فصار هلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ
ان الوجوب غير مقصور بنفسه بل المقصود حكمة وهو الاداء
على اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لجزء
لجواز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمة تمام عدم الحكم
لعدم حكمة كبيع الحق فاما ان من حقوق العباد من الغرة كضمان
الانكاف والعرض كمن المبيع ونفقة الزوجان والاقارب
لنومة اي الصبي ما نفقة الزوجان فلا تهاصل شبهة بالعرض
اذ يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الجس حصل عوضه واما
نفقة الاقارب فتؤتى متعلقة باليسار وهذا لا يجب على العسر
والفصود ازالة الحاجة القريب بوصوله كفايته اليه ولهذا لا يجب
للمسرورة ذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير
حال عن حكمة وبما كان عقوبة كالفصا ص او جزاء كمن الميراث
لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح الحكم وهو الطالبة بالعقوبة
او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه
نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس جزاء عن الفعل كضرب
الدواب وحقوق الله تعالى يجب على الصبي متى صح القول بحكمه
اي حكم وجوب الحق لله تعالى كالعشر والخراج فانها في الاصل من الحقوق

ومعنى العباداة والعقوبة ليسا مقصودين منها والمقصود المال
واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعقوبات
الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العباداة تفعل
بحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي
والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمة وهو الواجب
بالفعل واهلية اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء
وهي نوعان بالاستقراء قاصر يمتنع على القدرة القاصر من العقل
والبدن القاصر ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدره
فهم الخطاب وهي العقل وقدره العقل وهي البدن واذا كان تحقق
القدرة بها يكون كالاها بكالها وقصورها بقصورها ثم الانسان
في اول احواله عديم القدرتين ولكن استعداد وان يوجد كل منهما
مخلوق الله ان يبلغ درجة الكمال فيقبل بلوغها تكون قاصر كالصبي
العاقل فان كان واحدا من القدرتين قاصر فيه والمعنوي البالغ
فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ويستني عليها
اي على الاهلية القاصر صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء
يكون صحيحا ولا يجب كاملة يستني على القدرة الكاملة من العقل
الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل ويتيق عليها
وجوب الاداء وتوجب الخطاب لان في لزوم الاداء قبل الكمال
حرجا والخروج منفي فلما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجرئة
وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل
في الغالب مقام اعتدال العقل بتيسير ابريل قوله عم رفع القلم

عن ثلاث عن الصبي حتى يعقل والمجنون حتى يفقه والناسم
حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء
والاحكام منقطة في هذا الباب اي باب ابتداء صحة الاداء
على الاهلية القاصرة الي ستة اقسام اشارة المصنف الى احكام
هذه الاقسام على الترتيب فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره
اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايان وجب القول
بصحته من الصبي لانه نفع محض ولا نفع عليا رضي الله عنه افترق
بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيما بلغت او ان حلي
واما حطان البراء من اقراره الكفار ووقوع الفرقة بينه و
بين امرائه المشتركة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه لانه
شرع عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف بالصبي
ولم يصف الاسلام بعد اعقل لرتب امرائه ولو لم يصف الاداء
لكان امتناعا كذا وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه قبل
البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباها الكافر ولا تبين من امرائه
المشركة لانه ضرر وانما في حق احكام الآخرة فالقول بصحة واجب
لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام
الآخرة ثبوت في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر
فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن
في احكام الدنيا ولهذا كانت ترجح احكام المسلمين على المنافقين
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وان كان يجوز لا يحتمل غير كافر
اي الردة لا يجعل عفو حتى قال الحكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته في حق

احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين امرائه منه ولا يرث
من اقراره المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل من احكام عين المردة
بل هو من احكام الحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على
الاسلام ولكن دمه قد قتل احد قبل البلوغ او بعد لا يجب عليه
شيء كالمردن لا يقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف
والشافعي لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما
حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم
فكيف اعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل
عفو الردة ليست كذلك وما هو بين الامر بين اي يمين ان يكون
حسنا وان يكون قبيحا كالصلوة وغيرها اي الصوم والحج فانها
يحتمل ان يكون شروعة في بعض الاوقات يصح الاداء من غير لزوم
عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمه والضم فيه حتى اذا افسد
لا يجب عليه وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعاد اذا افا
فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفع
محضا لقبول الهبة والصدقة وقبضها نفع مباشر اي مباشر
الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو الاشوبه نفع
في العاجل كالطلاق والعناق والصدقة والقرض والوصية
تبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال
الامام شمس الاجم في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي
غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا عرفت الحاجة الى صحة ايقاع
الطلاق من جهة لرفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حق

عند الحاجة حتى لو سلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابي فرق
بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا اردد وقعت
الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجد
امرأته مجبوا فخاصته ففرق بينهما كان ذلك عند بعض المشايخ
فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة وفي الدائر بينهما اي
بين النفع والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السار من غير حقوق الله
تعالى كالبيع فانه اذا كان راجحا كان نفعه واذا كان خاسرا كان
ضرره ونحوه كالأجارة والنكاح يملكه برأي الولي لان جواز هذه
التصرفات منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان فضول
رأيه لا اندفع برأي الولي الحق هو البالغ حتى ينقد تصرفه بالغين
الفاخر مع الاجاب كما ينقد من البالغ عند ابي حنيفة وعند بعض
نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار انه صار البالغ
فكان لا ينقد التصرف من الولي بالغين الفاخر لا ينقد مباشرة
الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع بغين فاخر
مع وليه فعن ابي حنيفة روايتان في رواية لا يجوز لانه
يشبه تصرف تصرف الولد من حيث انه يتوقف على رأي الولي
فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع
التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي اذن له
في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه
الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ
بالاذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها له مباشرة

وليته لا يعتبر عبارة اي عبارة الصبي فيه كالا سلام والبيع
فانه موله عليه فيها لانه يصير مسلما فلا باسلام احدا بوجه وكان
ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيها فلا يصح اسلامه
وبيعه ولا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارة فيه
كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض
يحصل بها ثواب الاخر بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها
انما تكون بعد الموت ولا حاجة حينئذ الى المال وعندنا وصية
باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مان قبل البلوغ او
بعد لانه ضرر محض كونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة
الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختار احد الابوين
صورتها اذا وقعت الفرقة بين الابوين بينهما ولد فحق الحصانة
للأم الى سبع سنين وثان سنين ثم تجوز للولد بينهما عنده
فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل
بمباشرة الولي فتعتبر عبارة فيه لما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه عليه
السلام دعا لذلك الغلام فبركة دعائه اختار ما هو النفع له
ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في البسوط **فصل**
والامور المعترضة على الاهلية نوعان ساهوي وهو ما ثبت
من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى الساهي
لانه خارج عن قدر العبد قدم الساهوي على المكسب لانه اظهر
في المعارضة لخرجه عن اختيار العبد وهو الصفة ذكر الصغرى

الامور المعترضة

العوارض مع انه ثابت في اصل الخلقة لان الصغير لا يدخل في
ماهية الانسان فكان امراضا وهو اي الصغير في قول احوال الجليلين
لانه عديم العقل كالجنون بل ادنى حال منه لانه قد يكون المجنون
يتميز وافر من الجنون ليس له حد والصغير له حد حتى اذا لم يرض
بالعرض على ابويه فابيا تقع الفرقة وبطال بالمر في الحال والفرقة
والمطالبة عهدا وهو ليس من اهله واذا اسلمت امرأة المجنون
يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون
تبعاً وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تاخير
العرض لان المجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار على المرأة وهو كذا
مسألة تحت كافر ولا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر
شيء من اثار العقل فقد صاب ضرباً اي نوعاً من اهلية الاداء
لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عهد فيسقط به اي
بذلك العذر لا يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله كالصلوة
والصوم والزكاة وسائر العبادات وكالحج والعمرة والكفارات
فانها تحتمل السقوط بعذر لا يحتمل الفسخ في نفسها فلا
يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله
تعاذ ايم منزه عن الزوال فيكون وجوب ترجيده دايماً حتى
اذا اذاه اي آمن للصوم كان فرضاً لانفلا الاتري انه اذا آمن في
صغره لزمت الاحكام التي ترتب على صحة الايمان من حرمة
الميراث من اقارب المشركين وحكم من اقارب المسلمين ووقوع
الفرقة بينه وبين زوجته المشركه وغيرها لا يقال لم لا يجوز

ان

ان يكون ايمانه صحيحاً ويكون نفلاً لان الايمان لا يتنوع
لان نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو فرض ووضع عنه
اي ترك الزام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كماله النهاية
بعد البلوغ لم يجعل مرتداً ولو كان ذلك نفلاً لوجب الاداء ثانياً
وجله الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار اليه
حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الحكمي في باب الصغير وحاصل
احكامه ان يوضع عنه العهد اي يسقط عن الصبي عهد ما
لا يحتمل العفو قيداً بحد من الزكاة فانها لا تحتمل الفسخ
بعذر من الاعذار المراد بالعهد هنا لزوم ما يوجب التبعة
والمواخاة ويصح منه اي من الصبي بان يباشر نفسه ولو
اي الصبي بان يباشر غيره لاجله لا العهد فيه اي لا ضرر فيه
لقبول الهبة ونحوه ما هو نفع محض لان الصبا مظنة الرحمة
طبعاً لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرع القول
عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي
عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمداً او خطأ هذا ان يرجع
على قوله بوضع عنه ويحقق بمرأته لان موجب القتل يحتمل السقوط
بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضاً ولان الميراث يثبت
بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سبباً للعقوبة لقصور
الجنابة في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال
يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهد
موضوعه عن الصبي منقوض بحكمه عن الميراث بالكفر والرق

فانه يحرم بها عن الميراث وهو تبعه وعهده وجوابه ان ذلك
ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرام بالقتل
بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافيان اهلية الارث
عن المسلم اما الرق فلان الوارثة خلافة الملك والرق ينافي
الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون
وهو افة يحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى
العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط به كل العبادات
المحملة للاستعوط كالصلوة والصوم ولا يسقط ضمان
المسلفات ووجوب الدية والارث ونفقة الاقارب
كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعنق والهبة
والمنفعة من المضار غير مشروع في حق كنهه اي الجنون
اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه
اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب
القضاء بعد زواله كالنوم والاعماء واما اذا امتد صار
لزوم الاداء موديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد
التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ
عاقلا ثم جن واما الجنون الاصل بان بلغ مجنونا فقتل الصبي
عند ابي يوسف حتى لو فاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه
مجنونا او قبل تمام يوم ويلة من وقت البلوغ لم يلزم
قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العاقل

وقيل

وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرقان الجنون الحاصل
قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه
من الضعف الاصل فكان امرا أصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم
كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء
فكان معترضا على المحل الكامل بل هو افة عارضة فيمكن
بالعدم عند انتفاء المحرج كالنوم والاعماء وحذا الامتداد
في الصلوات ان يزيد على يوم ويلة لكن باعتبار الصلوة
عند محمد يعني ما لم يصير صلوات ساقطة عند القضاء
وباعتبار الساعات عندها حتى لو جرت قبل الزوال ثم افاق
في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندها لانه حيث
الساعات اكثر من يوم ويلة وعند غيره القضاء ما لم يمتد
الى وقت العصر حتى يصير الصلوات في حد التكرار
وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل
بالكثرة وما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها باعتبار ادائها
وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت
الصلوات يوم ويلة فاكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار
ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي
قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر
ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة
الملايخنة انه لو كان مقيما في اول ليلة من رمضان فاصبح
مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح

لأن البذل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو
 افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزومه القضاء ولو افاق
 بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة الاستدلال في
 حق الزكوة باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل
 في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام
 اكثر الحول مقام الكل تيسيراً فان اعتبار اكثر ايسر واخف
 على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعنة
 وهو اذ يوجب خلافاً في العقل فيصير صاحبه مختلطاً الكلام
 يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فكذلك
 ما يراه من فساد الجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم العقل
 يشبه العتة باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن الخل
 فيه ولهذا قال المصنف وهو اي العتة كالصبي مع العقل في كل
 الاحكام حتى لا يمنع العتة صحة القول والفعل فيصح عبادته
 وان لم يجب عليه واسلامه وتوكله ببيع مال غيره ويصح منه قبول
 الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العتة يمنع العتة اي الزام
 شيء فيه مضر فلا يطالب المعتوه في الوكالة بتسليم المبيع ولا
 يرد عليه بالعيب يوم بالخصوص ولا يصح طلاق امراته
 ولا اعتناق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه
 بدون اذن الولي واما ضمان ما يهلك من الاموال فليس
 بعهدة هذا جواب عن سؤال مقدم وهو ان العهد ساقطة
 عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان فانه من العهد فاجاب

بانه

بانه ليس من العهد المنفية لان المنفية عهدة تحمل العفو
 في الشرع وضمان المستهلك ليس بحمل للعفو شرعاً لانه
 حق العبد والضمان شرع جبراً لا استهلاك من محل المعصوم
 وكونه اي والحال ان كون المستهلك حياً او معتوها لا ينافي
 عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقى المحل معصوم
 يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها يجب
 بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه
 اي يسقط عن المعتوه الخطاب بالصبي حتى لا يجب عليه العبادات
 ولا يثبت في حق العقوبات ويؤثر عليه اي يثبت الولاية
 على المعتوه كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب
 النظر ونقصان العقل منظر النظر والرحمة لانه دليل العجز
 ولا يلبى على غيره اي لا يلبى المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه
 ولا يثبت له قدرة التصرف على غيره والنيان وهو يدري
 فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج الى التعريف
 وقيل هو معنى يعجز الانسان بدون اختيار فيوجب
 الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النعم
 والاعزاء وقيل هو من ضروري لا مكتسب بل كان يعلم مع علمه
 بامور كثيرة لا باقية احذر بقوله مع علمه عن النوم والاعزاء
 وبقوله لا باقية عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله
 تعالى فان فوات صلوات عن المكلف بالنيان لا يسقط الوجوب
 عنه ويلزمه القضاء لكن النيان اذا كان غالياً كما في الصوم

والنيان

فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعاً الى الاكل والشرب فاجب
 ذلك نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة فاذا ذبح الحيوان
 يوجب هبة وخوف النفوس الطبع منه ويتغير حال البشر فيكثر
 الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لا اشتغال قلبه بالخوف و
 سلام الناس في القعدة الاولى فانها محل السلام وليس
 للمصلحة هيئة مذكورة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه
 يكون عفواً لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار
 للعبد فيه ولا يجعل اي النسيان عذراً في حقوق العباد
 حق لو تلف بالانسان ما يجب عليه الضمان والنوم هو
 فتوة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختياره وهو عجز
 عن استعمال القدرة هذا ليس تعريفاً للنوم اذ الانشاء يدخل
 فيه بل هو بيان ان النوم فواجب تاخير الخطاب في حق العمل هذا
 نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال
 الاداء بالانتباه او القضاء على تدبير عدم الانتباه ويأتي
 النوم الاختيار اصلاً لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز
 حتى يطلب عبارته في الطلاق والعناق والاسلام والردة
 والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءة اي قراءة النائم وكلامه
 وفهمه في الصلوة حكمه يعني اذا قرأ المصلي في صلوة
 قايماً وهو نائم لم يفتح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه
 وسجوده لصدرها لا اختياره وكذا اذا تكلم النائم
 في صلوة لم تفسد صلوة لانه ليس بكلام واذا فهمه

فتنة
 لا تكسر
 والضعف
 صحيح

لا يكون

لا يكون حدثاً وفي الثانية والخلاصة والنوم يفسد
 صلوة النائم كلامه واذا فهمه النائم في الصلوة ذكر
 الحاكم انه تفسد صلوة والاغناء وهو ضرب من ضروب
 نوعه يضعف القوى ولا يزيل الحي اي العقل بخلاف الجنون
 فانه يزيل اي الجنون يزيل العقل وهو اي الاغناء كالنوم
 حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي الاغناء اشد من النوم
 في قوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف
 الاغناء فكان اي الاغناء حدثاً بكل حال اي مضطجعا كان او
 قايماً او ساجداً والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال وقد
 يحتمل الاستداد فيسقط به يعني الاغناء قد يقصر وقد يطول
 فاذا قصر اعتبر ما ينصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء
 فاذا طال اعتبر ما يطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء
 كما في الصلوات اذ اراد على يوم وليلة يعني حرامته في
 حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد
 وباعتبار الساعات عند ما كما بينا في الجنون وعند الشافعي
 من اغنى عليه وقت هلوف كامل يجب عليه القضاء لان
 وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكننا استحنا
 بحديث علي رضي الله عنه عليه اربع صلوات فقضاها
 وعمار بن ياسر اغنى عليه يوماً وليلة ففقد الصلوات
 وابن عمر رضي الله عنهما اغنى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات
 فعرفنا ان امتداده في حق الصلوات خاصة وامتداده

منه
 ٦

في الصوم نادر ولا يعتبر كالوكان اغنى عليه في جميع الشهور
ثم اتفق بعد مضيته يلزمه القضاء في الصلوات امتداده غير
نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو غير حكيم حيث
لا يقدر على ما يقدر عليه من الاحكام كالشهادة والولاية
والقضاء والكتابة المألو وغير ما شرع جزاء على الكفر لانه
الكفار لا استنكفوا عبادة الله تعالى ولم يتأملوا في اياته
الدالة على وحدانيته تعا جازاهم الله بالرق وجعلهم عبيدا
والحقهم بالقيام في تلك في الاصل اي اصل وصفه وابتداء ثبوته
لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكيمة اي صار الرق في
حال البقاء ثابتا على الشرع حكما من اجكامه من غير ان يراعى فيه معنى
الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه ثبت
في الابتداء بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال
البقاء صار من الامور الحكيمة حقا لو اشترى مسلم ارض خراج
لزم عليه الخراج به يصير المرد عضة للمالك اي كماله
ماخوذة من عضة القضا وهي خرقته التي يبيع دسومة
يده بها والاسدال اي التصرف وهو وصف لا يجزى اي
لا يقبل التجزى ثبوته وازوالا كالعق الذي هو ضمة فانه
قوة حكيمة يصير الشخص بيا هلا للملكية والشهادة وثبوت
مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض
واما الملك فقابل للتجزى ثبوته وازوالا فان الرجل لو باع عبدا
من اثنين جاز بالاجماع ونبت الملك لكل واحد في النصف ولو

الرق

باع

باع نصف عبده بثلثي الملك في النصف الاخر بالاجماع وكذا الاعتنا
عندهما لا يجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله
عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده يعتق كله لئلا يلزم الاثر
بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان تجزيا فالعتق ان ثبت في
الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن
ثابتا في الكل او تجزى العتق ان ثبت في البعض دون الاخر
وقال ابو حنيفة انه ازالة ملك تجزى بالقول لا انقطاع الرق
وابتات العتق حتى يتوجه ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك
باعتباره ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله
تعالى وهو شرط لبقاء الملك كالحياة فانها شرط للملك ثبوته
وزوالا والحيوة غير ملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك
المال والعبد من حيث انه مال تجزى وازالة المالكية يكون استقاطا
لها واستقاطها يرجع والرق فيعقبه العتق لان يكون
فعل الزيل ملاقا للرق فيسعى العبد عنده في باقي قيمته
كشراء القريب يكون اعتقا بواحدة اسطة الملك لا بدون الواحدة
والرق ينافي ملكية المال لقيام الملكية ما لا يتصور ان
يكون مالكا للمال لان الملكية سمة العجز والمالكية سمة
القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز
ان يكون ملوفا من حيث انه مال اما لك من حيث انه ادنى
ملا بتنا فان لاختلاف الجهة قلنا ما ملكية من حيث انه ادنى
يلزم ان يكون المال مالكا للمال ولا يجوز لان المالك مبتذل

كما

والمال يستدل ولا يجوز ان يكون المستدل مبتدأ في حالة واحدة
وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ماله مال
مال المال وانما لم يجوز لولم يكن له جهة اخرى غير المالية وانما اذا
كانت يجوزها هنا كذلك لان العبد كان له جهة المالية له
جهة الادنية وهي صالحة لما كنية المال والاوطى ان يستدل عليه
بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرى اى لاخذ بالسرية
وهي الامة التي يوارثها واعدتها الوطى وان كان اذن لها المولى
بذلك كما لا يمكن الاعتاق لانه من احكام الملك الاعتاق حصص
المكاتب بالذكر مع ان التدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لانه
يدافعهم ذلك جواز التسرى فازالواهم بذكره ولا يصح منها
اى من العبد والمكاتب تحية الاسلام حتى لو جابقع فلا وان
كان باذن المولى لان القدر من شرايط وجوب الحج والاداء
قدرة للعبد اصلا كان منافعة للمولى وباذنه لا يخرج عن
ملكه فكان ادائه حاصل با هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض
بخلاف ما يراى من الصلوة والصوم لان القدرة التي بها
يحصل الصوم والصلوة الفرض ليس للمولى بالاجماع وبخلاف
الفقير اذا ادعى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض
لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الفرض
فلاننا في ملكية غير المال كالتحاج والدم فانه ما كذا التحاج
لحاجة اليه لانه لا يملك الانتفاع بامته المولى وطاعه الحاجة
كما يملك الانتفاع بماله مولاه اعلا وباعده الحاجة وليست له

اهلية ملك بين فلا طريق له لرفع هذه الحاجة الا التحاج و
انما توقف نفاذه على اذن المولى لان التحاج مستلزم للمهر وفي
اجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته
اذالم يوجد مال اخر يتعلق به ومالته حق المولى ولهذا الوسطة
حقه عن مالته بالاعتاق نفذ التحاج الصادر من العبد بدون
اجازته فعرفنا ان العبد ملك للتحاج فان قلت لو كان ملكا
للتحاج لملك المولى جبر على التحاج قلنا انما يملك الاجار
تحصينا للملك عن الزنا الذي هو سب للنقصان وكذا الدم و
الحياة لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى
اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في
ذلك مثل الحر ويأتي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعات
للشرف في الدنيا احترز بالقدر الاخر عن الكرامات الموضوعات في الاخر
فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالقوى ولا
يحتاجان للحر على العبدية وانما ينافيه لان كمال الحال مبنى على العز
والشرف والرق مبنى على الذل والهران وبينها تناف كالتزمت
اى صلاحية الايجاب والاستيجاب وبتنازها عن ساير
الحيوانات فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير
شاء او ابي فانها كرامة لانها من باب السلطنة والحل اى حل
النساء فان استقر اش الخواير وتوسعة طرق قضاء الشهوة
على وجه لا يلحقه ملازمة كرامة بلا شبهة فانه انتقض حتى لا
ينكح العبد الامراتين وانه اى الرق لا يؤثر في عصمة الدم

سواء كانت الدم موشمة وهي التي توجب الائم بالتعرض للدم
لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والائم بالتعرض للدم
لان العصمة الموشمة بالايان بالله والقومة بذرة اي بالا حوار
بذرة الايان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة الموشمة
لا المقومة حتى لو قتل قاتل بائم ولم يجب عليه الدية والقصاص
والعبدية اي في كل واحد من الامرين كالحرة اما في الايان فظاهر
واما في الاحراز بالدار فلا بد ان يتم بما يوجب القرار في هذه الدار
بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما ما يثبت في حق
العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فايثبت في حق المولى يثبت في
حق العبد فتم صار المولى محررا بذرة الاسلام صار العبد محررا
واما يؤثر في قيمته بغير الرق بوجوب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل
عبد خطأ وصل قيمته عشرة الاف درهم ينقص منها
عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر
الانسان بكمال المالكية وهي يتحقق بالحرية والذكورة وال
مالكية المال بالحرية والمالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية
في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينقص عن الحر قيمته
ولهذا اي ولو كان العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصا
عندنا وعند الشافعي لا يقتل لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس
من وجه لعدم اهلية الكرامة الانسانية فامتنع القصاص
لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكرا لان في مع انه دونه في
كرامات البشر ولهذا ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكرا لان ذلك

ثبت

ثبت بالنقص على خلاف القيل وانما نقول انفس العبد معصومة
على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا
ولو اختلفت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة
الاباحة والقصاص لا يجتمع مع الشبهة والكرامات صفة زائدة
لا تتعلق بالقصاص بها وقد وجدت المساوات في المعنى الاصل
الذي يستثنى عليه القصاص وصحة امان المأذون هذا اشارة
الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان الولايات منقطعة بالرق
بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوبه ان
يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة
على حسب يداه الامام ويرضاه فالامان تصرف في حق نفسه
استقاطا فلزم حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزئته
ولا يستثنى هذا ولاية كسهادته بلال مصلن فانه يصح في حق
نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان
المجور عن القتال اختلافا عند ابي حنيفة لا يصح لانه لاحق له
في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعي
يصح امانه لانه مسلم من اهل نصره الدين والامان نصره لانه قد
يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحر في قوله لا تخف
لك عبد الله او يقال فاسمع الكلام ذكر في البر الكبير واقرار اي
وصح اقرار العبد ما ذونا كان او مجورا بالحدود والقصاص
اي بما يوجب الحدود والقصاص الامر من ان العبد كالحرة في حق ذمة
فاقراره صار ملاقا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واللاف

ما لبثه التي هي حق المولي بطل بقضيه والسرقة المستهلكة اي
 صح اقرار المأذون بالسرقة وجب القطع لانه في الاقرار على
 نفسه كالحرق ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد
 بالسرقة المسروقة مجازا والقبالة حتى يرد المال على المسرور مجازا
 والقبالة حتى يرد المال على المسرور منه لان اقراره بالمال لا في حق
 نفسه وهو الكسب فيصح وفي المحرر اختلاف يعني اذ اقر المحرر
 بالسرقة فان كان المال هائلا قطع ولا ضمان وان كان قابلا ان صدق
 المولي يقطع ويرد واما اذ كذب فيه اختلاف قال ابو حنيفة
 يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح
 في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن مثله
 بعد العتق لان اقراره تضمن شيئين حقه وحق المولي فيصح
 الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع
 ولا يرد بل يضمن بعد العتق لان اقراره بالمال باطل في حق المولي
 لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولي والمرح وهو حاله للبدن
 يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرح لا ينافي اهلية الحكم
 اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او
 العباد والعبادة اي لا ينافي اهلية العبادة لان المرح لا يخل
 بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى يصح نكاح الرضيع وطلاقه
 وسائر ما يتعلق بالعبادة ولكنه اي لكن المرح لما كانت سببا
 للموت بتزاد في الآلام وانه اي الموت يخرج خلاصا من المرح من
 اسباب المحرر فترعت العبادة عليه بقدر الملكية حتى يصل قاعدا

والعوض

ان لم يقدر على القيام واستلحقا ان لم يقدر على القيام واستلحقا
 ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة
 الوارث او الغرماء في مال البيت لان اهلية المالك تبطل بالموت
 فيختلف اقرب الناس اليه والذمة تختب بالموت فيصير المال
 الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان الرض من اسباب
 الحجر على الرض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث
 وهو الثلثان وحق الغرماء وهو قدر الدين اذا اتصل الرض
 بالموت مستند الى اولى اي اول الرض لان علة الحجر مرض ميت
 واذا اتصل به الموت صار الرض من اوله موصوف بالامانة
 لان الموت يحصل بتزاد في الآلام وكل جزء من الرض موجب للام
 كالحاجات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى
 كل واحد من الآف حق لا يؤثر الرض فيما لا يتعلق به خوفا من
 ووارث كالتكاح بمهر النفل فانه صحيح منه لانه من الحوايج
 الاصلية وحفهم لا يتعلق بالا فضل عن حاجته الاصلية
 فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم
 ينقص ان اجتمع اليه اي الى النقص عند تحقق الحاجة بالاتصال
 بالموت على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببا للمرض
 المحرر عند اتصاله بالموت صح من الرض في الحال كل تصرف يحتمل
 الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض المحرر قبل اتصاله
 بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت
 الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا

بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوت حق الغريم والوارث
 على تقدير تبين كونه محجورا عليه لا مكان النقص ولا يحمل
 الفسخ جعل كالمعلق بالموت أي لا بد من كمال الاعتناق إذا وقع على
 حق غريم بأن اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين أو وارث بأن
 اعتق عبدا من ماله بعتة يزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المرد
 قبل الموت فيكون عبدا في جميع الأحكام المتعلقة بالحريّة من
 الكرامات وأما إذا لم يقع الاعتناق على حق غريم أو وارث
 بأن كان في المال وفاء بالدين أو هو يخرج من الثلث فينفذ الفسخ
 في الحال لعدم تعلق حق أحده بخلاف اعتناق الرهن حيث ينفذ
 لأن حق الرهن في اليد هذا إشارة إلى جواب نقض وهو أن يقال
 ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتناق الرهن إذا كان واقعا على حق الغريم
 أو الوارث موجود في اعتناق الرهن فأنه اعتناق عبدا تعلق
 به حق الرهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتناقه والجواب
 أن يقال لا نسلم وجود ما ذكرنا في اعتناق الرهن وذلك لأن المانع
 في اعتناق الرهن تعلق حق الغريم أو الوارث بملك الرقبة وتعلق
 حق الرهن بملك اليد وصحة الاعتناق يبنى على ملك الرقبة دون
 اليد بدليل صحة اعتناق الابن والحيض والنفسا وما لا يعدل
 أهلية لأهلية الوجوب ولأهلية الأداء فكان ينبغي أن
 لا تسقط بها الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة
 شرط وفي فوات شرط فوت الأداء وقد جعلت الطهارة عنهما
 شرط لصحة الصوم نصا بخلاف القياس إذا الصوم يتأدى بالحدث

الحيض
 والنفسا

والجنابة فيجوز أن يتأدى بها لولا النص وهو قوله عليه
 السلام تدع الحايض الصوم والصلوة أيام اقراءها فإن قيل
 ينبغي أن يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم إذا استوعب
 الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النواذر
 فلا يثبت عليه الأحكام كالانقضاء إذا استوعب الشهر فإن قلت
 الجنون مسقط وإن كان وقوعه في وقت الصوم من النواذر
 قلنا الجنون معدوم الأهلية أصلا فكان القياس أصلا أن يسقط
 وإن لم يستوعب إلا أن تركناه بالاستحسان إذا لم يستوعب
 وأما النفاس فلا يخل بالأهلية فلا يوجب سقوط القضاء
 فلم يتعد إلى القضاء مع أنه لا يخرج في قضائه أي الصوم
 بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والموت فأنه ينافي أحكام
 الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عتد
 أي عن الميت نفقات غرضه وهو الأداء عن اختيار فلا يجب أدائها
 من التركة خلافا للشافعي بناء على أن الفعل هو المقصود
 عندنا في حقوق الله تعالى وعندنا المال هو المقصود لا الفعل
 صحة لو ظفر الفقير كان لما نأخذ مقدار الزكوة عندنا كما في دين
 العباد وعندنا ليس له ولاية الأخذ وإنما يبقى عليه الماشية
 لا غير لأن الأثم من أحكام الآخرة وهو يلحق بالاجاء في تلك
 الأحكام إذا عرفت هذا فاعلم أن الأحكام على نوعين أحكام
 الدنيا وأحكام الآخرة الأولى على أربعة أقسام أحدها هو الذي
 من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع

الصوم

يعني

على العبد حاجة غيره والثالث ما شرع له حاجة والرابع
ما شرع لحاجة لكن لا يصلح الحاجة الميت والموت ينافي
القسم الأول من أحكام الدنيا لأن التكليف من باب العدة
وهي منفية عنه وإلى هذا القسم أشار بقوله ما فيه تكليف
إلى قوله الماشم وإلى الثاني أشار بقوله وما شرع عليه أي على الميت
من الأحكام حاجة غيره وهذا على نوعين الأول ما يكون متعلقا
بغير من الأعيان والثاني ما يكون متعلقا بذاته فإن
كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر وكذا
في غيرها ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لأن جوابه
تنفذه بالمال والفعل تبع بغيره أي بقاء ذلك
العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا الوظيفة كان
له أن يأخذ وإن كان الأمر المشروع عليه حاجة غيره ديناً
لم يبق بمجرد الزمة حتى ينضم إليه مال أي إلى الزمة على تأويل
الذكر أو ما يؤكد به الذم وهو زمة الكفيل لأن ضعفه
الزمة بالموت فوق ضعفها بالرق لأن الرق يبرج زواله
والموت لا يبرج زواله عادة فلما لم يحتمل زمة العبد الدين
بدون انضمام ماله بالرق أو الكسب فلان لا يحتمل زمة
الميت الطريق الأولى ولهذا أي لأجل أن زمة الميت لا
يحتمل الدين بنفسها قال أبو حنيفة إن الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا تصح إذا لم يبق كفيل لأن الزمة لما خلت
بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في

أحكام الدنيا لغوات محله وقد سقطت المطالبة منها لانتفاء
المطالبة بالدين إذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف
العبد المحجور بغير دين ثم يكفل عنه جل فإنه يصح وإن لم
يكن العبد مطالباً به هذا نقض على التعليق المذكور وهو أن
ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس
في العبد المحجور بالدين لأنه ضعيف الزمة وغير مطالب
بالدين الذي اقتربه فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة
عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحاً أشار إلى جوابه بقوله لأن
ذمته في حقه كاملة بجوته وعقله والمطالبة ثابتة أيضاً
في الجملة إذ يتصور أن يصدق مولاؤه أو يعتقه فيطالب
الحال ولما نصت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم
إذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وإن كان الأصل
وهو أن العبد المحجور غير مطالب في الحال لأن تأخير المطالبة
عن الأصل لكونه ملوكاً للغير وغير مكلف شيء وهذا المعنى معلوم
في الكفيل فيطالب به في الحال وقال لا تصح الكفالة عن الميت المفلس
لأن الموت لم يشرع ميراثاً من الدين ولو برجي لما حل الأخذ
من التبرع ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقاً إلا أنه عجوز
المطالبة لأن الميت لا يملك شيئاً على الآداء والعجز عنها
لا يمنع صحة الكفالة كما لكفالة عن حي مفلس قال بعض الشافعية
هنا قسم آخر وهو أن يكون ما شرع له حاجة غيره بطريق الهدية
كسنة المحارم وصدقة الفطر والزكاة ونحوها يسقط بالموت

ولتايل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه يبين
المصنف حكم بطلان الزكاة وسائر القربات بالموت قيل هذا
واذا كان حقا له أي المشروع حقا للميت بئله أي لأجل ما
ينقضى به الحاجة وكذلك أي لأجل بقاء ما ينقضى به الحاجة
بعدموته قدم تجهيزه لان حاجته إلى التجهيز اقوى من
قضاء الدين نعم وبونه قدم قضاء الدين على الوصية لان
الحاجة اليه اسر لانه واجب الوصية تبرع فكان استفاضا الواجب
اهم ثم وصاياه من ثلث لان حاجته اليه اقوى من حاجته
إلى الميراث ثم وجبا الميراث بطريق الخلافه نظر الى لقوله
عليه السلام فتصرف الى من يتصل به نسب أي قرابة أو سببا
أي زوجته أو دينا بالنسب كعامة المسلمين فيوضع في بيت
المال ليقتضيه به حوايج المسلمين ولهذا أي ولأجل ان الموت
لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى لحاجة إليها
ليحصل له الولاء وبطل الكتابة وهي بعد الموت باقية وبعد موت
المالك عن وفاء أي بقيت الكتابة بعد موت المالك عن
وفاء وهو ان يترك مالا أو فيا ليرث الكتابة لحاجته
إلى تحصيل الحرية حتى يكون ما يتبع ميراثا لورثته ويعتق
اولاده المولودون والنشرون في حالة كتابته ليعتق في
آخر جزء من حياته وللا ينادي في القبر ينادي ولد
بغير الناس اياه بوق ابيه قال عليه السلام يؤذي الميت
في قبره ما يؤذي في أهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت

تفصل

تفصل المرأة زوجها في عدها بقاء ملك الزوج في العدة لان
الملكية شرعت لرفع حاجته المالك والمالك هنا وهو الزوج
محتاج الى الفصل بخلافه اذا ماتت المرأة حيث لا يفصلها
زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت
لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء
حوايجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا نرى انه لا عده
عليه بعدها وقال الشافعي يفصلها زوجها كما تفصل زوجها
لقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها الموت تفصلك
جوابه ان معنى غسلتك قمت بابواب غسلك وما يصلح الحاجة
أي الحاجة الميتة كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرء الآثار
وهو الضغن وتنشئة القدر والبقاء الحيوة على الاولياء
بدفع شر القاتل والميت لم يبق أهلا لهذه الاشياء وقد وقعت
الجنابة على اوليائه أي على اولياء الميت من وجه الانتفاع بهم
بحيوة فوجب القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت
اولا ثم تنتقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء الحصول
الشفقة لهم دون الميت والسبب في عدم الميت لان المتلف
حيوة وكان يستفيع بحيوته أكثر من انتفاع اوليائه فكانت
الجنابة واقعة في حقه فينبغي ان يوجب القصاص له من هذا
الوجه لكن الميت لما خرج عنه اهلية الوجوب له وجب ابتداء
للمولى القاييم مقامه على سبيل الخلافه يؤيده قوله تعالى ومن قتل
مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المخرج باعتبار

ان السبب انعقد للموت وعقود الوارث قبل موت المجرور
لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل
يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان العرض ذك النافذ لك
يرجع الى الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء
القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفا احد هم
بطل القصاص قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزئ فيثبت
لكل واحد كولاية الانكاح للاخوة فاذا اباد واحد هم
واستوفى لا يضر شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص حقه
وقال ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير
وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبر غائب لاحتمال العفو
الغائب وزحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا يعرف
بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه بطلان حق الكبير الاحتمال وقالوا
القصاص موروث ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض
الورثة غائبا واقام المأثرة البينة عليه فعنده لم يكن
موروثا كلف الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولا
يقضيه لها بالقصاص قبل الاعادة فيجب القاتل حين اقام
الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندها لما
كانت موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب
لانه احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم
بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص الى ابا الصالح

وبعض البعض صار موروثا حتى يقضيه ديونه منه وتنفذ
وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان
الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتغويت حيوته الا انه لا يصلح
لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا
المانع والدية خلف عن القصاص الا انه يصلح لرفع حاجة الميت
فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف ههنا فارق الاصل ما بينهم
فارق الموضوع في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما
في الدية لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومستقلا
اليهم من الميت عندها ووجب القصاص للزوجين عندهم بناء
على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لان المحبة
بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لها استحقاق
القصاص كما ثبت لها استحقاق الارث في الدية عندهم وقال
مالك لا يرث الزوج والزوج من الدية لان وجودها بعد
الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم امر الفضال بن يورث امرأة اشيم
من عقل زوجها اشيم وهو من عمة الصحابة رضي الله عنهم
وله حكم الاحياء في احكام الاخرة وهي على اربعة انواع ما يجب
على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه للغير من الحقوق
والمظالم وما تلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما تلقاه من
عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع
هذه الاحكام حكم الاحياء لان الغير للميت في حكم الاخرة كالولد للطفل

مكتسب

المعارض

الجهل

من حيث أنه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف على قوله ساوي لأن المعارض ساوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله من خل وهو على ما ذكره المص أنواع أنواع سبعة الأول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتمال عادة قدينا بقولنا عادة لأن الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منها عادة وأن كان يجوز العقل وإنما جعل عارضا مع أنه امر أصلي قال الله تعالى والله أخرجه من بطون أمتهكم لا تعلمون شيئا كونه خارجا عن حقيقة الإنسان أو لأنه لما كان قادرا على إزالة ما اكتسب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو أنواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة للجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى والعجز عن على رسالة الرسل عليهم السلام فانكارها بمنزلة انكار المحسوس فكذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجهه في قوله في الآخرة لأنه ربما جعل عذرا في أحكام الدنيا لأن الكافر الذي لم يأت التزم عقوبة الذمة ودفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وإن لم يدفع عذاب الآخرة وجهل صاحب الهوى أي صاحب البدعة في صفات الله تعالى الجهل من أنكر حشر الأجساد وأنكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار وأحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لأهل الكبائر وهو نوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لأنه مخالف للأدلة القطعية وجهل الباغي

وهو

وهو الذي خرج عن طاعة الإمام الحق ظانا أنه على الحق والامام على الباطل متمسكا بديل فاسد وإن لم يكن له تأويل فحكم حكم الصواب وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لأن الدلائل واضحة على كون الامام العادل على الحق حتى يضر مال العادل ونفسه إذا اتلفه إذا لم يكن له منعة لأنه جسد يمكن الزام بالدليل والبرهان على الضمان وإذا كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ أهل الحرب به بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم يذكركم الله تعالى عليه والسنة كالفتوى ببيع أمهات الأولاد فان داود الأصماني ومن تابعه ذهبوا إلى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام إمامة ولدت من سيد هاشمي معتقة عن بئر رحوه مثل جواز القضاء بشاهدوين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر الثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أي في موضع تحقق اجتهاد صحيح بأن لا يكون مخالفا للكتاب أو السنة أو في موضع التهمة أي في موضع يكون فيه شبهة على وفق تصور الجاهل وإن لم يكن فيه اجتهاد صحيح وأنه أي النوع الثاني يقسمه بصلح عذرا وشبهة دارية للحد والكفارة كالختم

أي جهل المحجم إذا افطر على ظن أنها أي الحجامة فطرته وظن
أنه على تقدير الأكل بعد لا يلزمه الكفارة لفساد صومه
بالحجامة فإن جهل عند لا ظن في موضع الاجتهاد لأن الحجامة
عند الأوزاعي تفسد الصائم فلا يلزمه الكفارة بهذه التهمة
كما ذكره المصنف في شرحه ولكن قال شيخ الإسلام ولم يستفت
فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر المحجم
والجحوم أو بلغه وعرفنا أنه وجبت عليه الكفارة لأنه ظن
حصر في غير موضعه فإن انعدم الصوم بوصول الشيء إلى
باطنه ولم يوجد وأما إذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه
فاقناه بالفساد فافطر بعد عدم الإيجاب عليه الكفارة لا على
العامة التقليد بالمعنى وإن كان مخطئاً ولكن زنا هذا مثال
لموضع التهمة كجهل من زنا بجارية والله على ظن أنها غل
لأنه لا يلزمه الحد لأن الأمل بين الآباء والأبناء
متصلة يتفق أحدهما بالآخر فصارت شبهة في سقوط الحد
بخلاف جارية أخيه فإنه لو زنا بها وقال ظننت أنها غل لي
لا يسقط الحد لأن منافع الأمل متباينة بينهما عادة
الثالث الجهل في دار الحرب من أسلم ولم يهاجر إليها وإن
أي جهل بالشرايع يكون عذراً حتى لو لم يصل ولم يصم مرة
ولم تبلغ البيعة لا يجب عليه قضاءها لأن دار الحرب
ليس محل لشهر أحكام الإسلام بخلاف الذي إذا أسلم
في دار الإسلام يجب عليه قضاء الصلوات وغيرها وإن لم

يعلم

يعلم بوجوبها لأنه تمكن من السؤال عن أحكام الإسلام وترك
السؤال تقصيره فلا يكون عذراً ويلحق به أي جهل من أسلم
في دار الحرب جهل الشيعي فإن دليل العلم خفي في حقه
لأنه ربما يقع البيع ولم يشتر حتى إذا علم الشيعي بالبيع
بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الأمة بالاعتناق
يعني الأمة المنكحة إذا اعتقت يثبت لها الخيار وإن لم
تعلم بالاعتناق لأن المولى قد يتدبره ولا يوقف عليه
قبل الأخبار أو بالخيار يعني إذا علمت بالاعتناق ولم تعلم
أن لها الخيار شرعاً كان الجهل عذراً لأنها مشغولة بخدمة
المولى ولا تنفر عن معرفة أحكام الشرع وجهل البكر
بالتكاح المولى يعني إذا زوج الصغير أو الصغيرة غلاماً
والجد يصح التكاح ويثبت لها الخيار بالبلوغ وكان الجهل
به منها عذراً لحقاء الدليل إذا المولى قد يتدبره بالتكاح وإن
علم التكاح ولم يعلم أن لها الخيار لم يعذر حتى لو سكت
يكون ذلك رضى بالتكاح لأن ثبوت الخيار معلوم والمانع
من التعلم معلوم وجهل العليل والمأذون بالطلاق
أي يلحق جهلها بجهل من أسلم في دار الحرب يعني إذا لم يعلم
بالوكالة والأذن ونصرفاً قبل العلم بلوغ الجز إليها لم
ينفذ تصرفها على المومل والمولى وضد يعني وجهلها بالعزل
والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفها
على المومل والمولى لأن جهلها عذر لحقاء الدليل إذا المولى والمولى

قد يستدل بالتصرف فلا يعلم الوكيل والمأذون والسكر أي الثاني
من العوارض الكسبة السكر وهو أن كان من مباح يهجن
إذا حصل السكر من شئ مباح كشرب الدواء مثل البخ والافون
للدواوي وشرب الكوة الخ بالقتل أو بقطع العضو والمضطر
أي كثر بالمضطر الخ للعطش فهو كالإغاء يعني لما كان السكر في هذه
الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الإغاء فجعلنا بانها
صححة الطلاق والعناق وسائر التصرفات أعلم أن في الإسلام
والصو وكثير من العلماء ذكروا البخ في أمثلة الباح مطلقا وذكر
فاضل حان في شرحه للجامع الصغير أن قلنا عن أبي خنيفة أن
الرجل إذا قال أنا نبي البخ في العقل فكل سكر يصح طلاقه
وعتاقه وهذا يدل على أنه حرام وأن كان السكر من مخطو
أي من شرب شئ حرام كالخمر والمطبوخ أو في طبخة ونحوها
فلا ينافي الخطاب بالإجماع يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا
الصلوة وأنتم سكارى فهذا الخطاب أن كان في حال
السكر فهو المطلوب وهو أن لا يكون منافيا له وإن كانت
في حال الصحو يكون المعنى إذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لأن
الحال شرط كقول العاقل إذا جئت فلا تفعل كذا وهو فاسد
لأن إضافة الخطاب إلى حال منافاه لا يجوز ويلزمه أحكام
الشرع ويصح عبارته في الطلاق والعناق والبيع والشراء
والأقارب والردة عطف على قوله في الطلاق يعني أن السكران
لو تكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لأن الردة تبنى على تبدل

كان

الاعتقاد

الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والافتراض في الحدود
الحالصة يعني لو اقتر بشرب الخمر أو الزنا لا يحد لأن الرجوع عن
الافتراض بالحدود الحالصة لله جاز إذا لم يحد وقد وجد دليل
الرجوع وهو السكر لأن السكران لا يثبت على ما قال فاقم السكر
مقام الرجوع وأما قيدنا الافتراض بالحدود لأنه لو زنى في سكره
يحد إذا صح أن السكران يؤخذ بأفعاله وقيد الحدود بالحالصة
لأنه لو اقتر بالغدق أو القصاص يؤخذ بالحد والقود لأن الرجوع
لا يصح فيها الوجه الكذب والهزل أي الثابت من العوارض
الكسبة الهزل وهو في اللغة اللعب في الاصطلاح ما يقع للص
وهو أن يراد بالشئ ما لم يوضع له ولا ما صلب له اللفظ استعارة
يعني الهزل عبارة عن أن يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موصوفا
له ولا يكون صالحا أن يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة
أعلم أن في هذا التعريف تطويلا إذا أخصر منه أن يقال هو
أن يراد بالشئ غير ما وضع ولا مناسبة بينهما والقيد الآخر احترازا
عن الجواز وخلافا أيضا لأن قوله ولا ما صلب له أن كان معطوفا
على قوله ما لم يوضع كان عليه أن يقول ولا ما صلب له وإن كان معطوفا
على لم يوضع كان ينبغي أن يقول ولا صلب فان قلت التعريف
صادق على إطلاق لفظ السبب على السبب وإرادة السبب من
الاستعارة كما ترى في ذكر الشراء وإرادة الكسب وعكسه فأنه ليس
بموضوع له ولا يصلح له استعارة أيضا مع أنه ليس بهزل قلت
لأنه لم أنه ليس بهزل لأنه أراد به معنى لا يفيد اللفظ وخلا عن

منه

المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو
أن يراد بالشيء ما وضع له أو أصل له اللفظ استعارة وأنه
ينبغي اختيار الحكم أي حكم ما هزل به والرضا به ولا ينافي الرضا
بالمباشرة أي مباشرة ما هزل به واختيارها أي اختيار
المباشرة لأن تلفظ الهازل أنها هزل عن رضا واختيار صحيح كونه
غير قاصد ولا راض بحكمه فصارت الهزل في جميع التصرفات
بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث أن خيار الشرط في البيع
يعدم الرضا بحكم البيع ولا يمكنه عدم الرضا بنفس البيع ولكن
بينهما فرق من حيث أن الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده
ونشرطه أي شرط الهزل أن يكون صريحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقدان أنها هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال
ألا أنه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط لأن غرضهما
من البيع هازلا أن يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع
في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتجنية وهو
أن يلجأ إلى أن تأتي له باطنه بخلاف ظاهره والهزل أعم منها
لأن التجنية أن يكون عن اضطرار والآخر أنها سواء في
الاصطلاح ولهذا في الإسلام التجنية هي الهزل كالهزل في أن
كلامها ينافي الرضا بالحكم ولا ينافي الأهلية أي أهلية صحة
العبرة ولو كان منافيا لما صح النكاح معه وقد قال النبي عليه السلام
ثلاث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فإن توافقت
على الهزل بأصل البيع أي اتفق العاقدان في السر بان يظهر العقد

التي

قال

بين

بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء أي اتفقا
على أن يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك
وإن اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري
بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك بعدم الرضا بخلاف ما يبر
البيع الفاسد فإن الرضا موجود فيها كالمبيع بشرط الخيار إذا
يعني صارت اتفاقا على الهزل كشرط الخيار لها أبدا وهو يمنع
ثبوت الملك في الصحيح ففي الفاسد أوبى وإن اتفقا على الإعراض
عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع
صحيح والهزل باطل وإن اتفقا على أنها لم يحضرها شيء عند
البيع من البناء على المواضعة والإعراض عنها أو اختلفا
في البناء والإعراض أي قال أحدهما يبنيا عقد على المواضعة
المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند
أبي حنيفة لأن الصحة هي الأصل في العقود فيجعل عليها ما
لم يوجد غيره ولم يوجد إذا اتفقا على أنه لم يحضرها شيء
وأما إذا اختلفا فذكر في الإعراض فمسك بالأصل فيكون القول
قوله خلافا لها أي لصاحبه لجعل أبو حنيفة صحة الإتيان
أولى لما ذكرنا أن الصحة هي الأصل وهما اعتبار المواضعة
المتقدمة لأن البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالها
بالمواضعة عبثا فإن عودض بأن الأصل هو الصحة فيرجح
ما قاله يسبق الهزل قلنا لا نسلم أنه عبث إذ يجوز أن يوجد
حالة العقد مصلية أخرى على أن الأصل في العقد الجد ثم أعاد

وان كان ذلك اى الموضعة في القدر اى قدر البدل هذا هو
القسم الثاني من الموضعة صورته ان يتواضع العاقدان
على ان يكون البيع في الظاهر بالدين ويكون الثمن في الباطن بالالف
وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض
كان الثمن الفين واتفقا في صورة الموضعة في القدر على انه
لم يحضرها شئ من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل باطل
والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالموضعة واجب
والالف الذي هو لابه باطل وهذا بناء على ما تقدم من اصلها
وان اتفقا على البناء على الموضعة السابقة والثمن الفان عنده
اى عنده خيفة في صحة الروايتين عنده انه لو علمنا بموضعتها
صحة لا يكون الثمن الفان قال لا يفسد العقدان الف الذي
هو غير الداخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد
كما لو جمع بين العبد والخمر فوجب العمل بالجدة في اصل العقد
ويكون الثمن الفين تصحى للعقد ولها ان غرضها من ذكر
الف الذي هو لابه التسعة لاجله مقابلا بالبيع فكان ذكره
والسكوت عنده سواء كافي النكاح وقولها رواية عنه وان كان
ذلك اى الهزل واقعا في الجنس اى جنس العوض بان تواضعا
على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع
جائز على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه
لم يحضرها شئ او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا
والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجب الاستحسان

ان البيع لا يصح بالاسمية البدل وما جدد في اصل العقد فلا بد
من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سمي به والفرق بينهما بين الموضعة
في القدر والموضعة في الجنس حيث اعتبر التسمية في الاول وجعل
البيع منعقدا بالالف والموضعة في الثاني وجعل البيع منعقدا
بمائة دينار انه يمكن العمل به بالموضعة مع الجدة في اصل العقد
في الفصل الاول لان اعتبار الموضعة ثم يبقى من المستحق يصلح
ثمنا وهو الف فينعقد به وان كان المستحق الفين اذ الف موجب
في الثاني واشترط قبول الف الاخر شرط لا طالب له من جهة
العباد لا اتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط
طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعطيه شعير اختلف
ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالموضعة مع الجدة
في اصل العقد لان اعتبار الموضعة فيه بعدم المستحق وبوجب
حلول العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد
الموضعة مع الجدة في الاصل ووجب العمل بالجدة وهو ان ينعقد
صحيحا ولا يمكن العمل بالجدة الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد
البيع على ما سمي من الزنا ويرى ان كان اى الهزل في الذي
لا مال فيه كالطلاق والعنق واليمين والعفو عن الفضاض
والنذر فذلك صحيح والهزل باطل يعني لو دخل الهزل في هذه
الامور يكون لازمة والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عليه السلام
ثلاث جدهن وهن من جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض
الروايات العنق كان اليمين وفي هذه الامور الاربعة ثبت

الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والتذر ونحوه
بدلالة القياس وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل
والمرأة على ان يطلما علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح
والعتاق وفي البين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبد على
ان يعلق طلاقها او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا وان كان
المال فيه اى فيها لا يحتمل الفسخ تبعاً لمقصود بالذات كالنكاح
فان هذا باصله اى باصل النكاح بان تزوج امرأة بالف و
لا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على
البناء او الاعراض او عدم حضور شئ واختلفا وان هزلا بالقد
اى قد المهر بان تزوجها على الفير علانية ويكون المهر في
الواقع اتفاقاً فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد
النكاح بالبين على سبيل الجدة فالمهر الفان بالاتفاق لان
لها ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اى على
انها بنيا العقد على المراضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق
لان ذكر احد الطرفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال
مع الهزل والفرق لا يخيصة لابي خيفة بين البيع والنكاح
في هذه الصورة حيث عمل بالجدة في البيع وجعل الاثنين
هو الزوج وعمل ههنا بالمواضعة وبطل الف الذي هو لا
به وجعل المهر الفان ان شرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب
فساده ولا يؤثر في النكاح لان اصل العقد ولا في الصداق
فيه وان اتفقا انه لم يحضرها شئ واختلفا فالنكاح جائز

بالالف عند ابي خيفة في رواية محمد وقيل بالبين يعني
في رواية ابي يوسف المهر الفان في هذين الوجهين وجه
الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكر
ولا يجوز ترجيح جانب الحد لتصحیح تسميته على الهزل لانه
حينئذ يكون المهر مقصوداً بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف
البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالة يكون
تصحیحه ايضا مقصوداً فيجب ترجيح الحد لتصحیحه وجه
الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان كذلك في الجنس اى
الهزل في جنس البدل بان تواضعا على الزناير والمهر في الحقيقة
دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سبوا وان اتفقا
على البناء او على انه لم يحضرها شئ واختلفا يجب مهر المثل
اما فيما اذا اتفقا على البناء يجب مهر النثل بالاجاع دون التسمية
لانها قصد الهزل بالتسمية والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا
كونه مهر الم يذكر في العقد فلا يجب بدون التسمية وكذا تزويجها
بلامهر فيجب مهر النثل بخلاف البيع حيث يجب العمل فيه بالتسمية
لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما
في صورتين الاخرتين في رواية محمد عن ابي خيفة يجب
مهر النثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يبطل المهر مقصوداً
فبطلت التسمية ففي النكاح بلا تسمية فوجب مهر النثل وعلى
رواية ابي يوسف يجب التسمية ترجيحاً لابي خيفة كما في البيع و
ان كان المال فيما وقع فيه الهزل مقصوداً كما في الخلع والعتق

على مال والصالح عن دم العبد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور
لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هذا باصلا بان اتفق
الزوجان على انهما يتخا العان بكذا عند الناس ويكون ذلك هذا
واشهادا عليه وانفقا بعد العقد على البناء اي على انهما بنيا العقد
على المراضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندها لان الهزل
لا يؤثر في الخلع عندها لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرط
في الخيار الخلع لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان
الخلع تصرف بين من جانب الزوج فلهذا لا يمكن الرجوع
قبل القبول وقبولها شرط البين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط
واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط
ولا يختلف بالبناء وبالأعراض وبالاختلاف وعنده لا يقع
الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هذا باصلا او
بقدر البدل او بخسبه وقد نص عن ابي ح في الجامع الصغير في خيار
الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع والمال لا يجب الا ان نشاء
المائة ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل بمنزلة خيار الشرط
لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلاث عنده حتى لو شرط الخيار
الكثير من ثلاثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع
على خلاف القيل فيجب العمل فيها وراه بالقيل والخلع ليس في معنى
البيع لانه من قبل الاستطاعات والبيع من الاثباتات وان اعرضنا
اي الزوجان في الخلع عن المراضعة وانفقا على ان العقد كان جارا
وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا ما عندها فظاهر لان الهزل

باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل بطل باتفاقها على الاعراض
وان اختلفا فالقول مدعى الاعراض عند ابي ح رح لانه يجعل
الهزل مؤثرا في اصل الطلاق من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف
هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول ليس مدعى الاعراض وعندها
الخلع جائز والاختلاف غير مفيد وان سكنا فهو جائز والمال
لازم اجماعا اما عندها فلبطلان الهزل واما عنده فلهي حان الجدة
وان كان الهزل في القدر بان سببا الفين والبدل في الواقع
الف فان اتفقا بعد المخالفة على البناء اي بنائها على المراضعة
فعندها الطلاق واقع والمال لازم لان امر الهزل لا يؤثر في الخلع
عندها وان كان مؤثرا في المال اذ المال تابع للخلع وثابت
في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لان سلم انه تابع لانه
ما يكون المال فيه مقصودا وليس لمنه ولكن لان سلم انه
يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان
المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومن هذا يؤثر
الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزل لا يقدر المهر
على البناء كان ما تواضعا عليه لا المستحب احيى عن الاول بان المال هنا
وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقل لكنه في حق الثبوت تابع
للطلاق والطلاق هو المقصود والمال بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق
فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة
الى العاقدين بحسب مقصودها وهو حل الاستمتاع لكنه في حق
الثبوت اصل لانه ثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق

باختيارها وبالم يقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند اتفاقهما
 على الهزل لا تكون المواة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق وان
 اتفقا على الاعراض لزوم الطلاق ووجب المال له وان اتفقا على انه
 لم يحضرها شيء او اختلفا وقع الطلاق ووجب المال اي المستي
 في العقد اتفاقا اما عندها فليطال الهزل من الاصل فكذا في
 المال تبعاعه وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يشر
 فيه الهزل فيها اذا اتفقا على انه لم يحضرها شيء بالطريق الاولى
 واما عنده فليرجحان جانب الجدة على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون
 القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندها
 فليطالنه وان كان الهزل في الجسد بان تواضعا على ان يذكر
 في العقد مائة دينار ويكون البرك فيما بينهما مائة درهم يجب
المستى عندها بكل حال اي سواء اتفقا على البناء او على الاعراض
او على انه لم يحضرها شيء او اختلفا بطلان الهزل في الخلع عندها
فكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المستي لصرفه
الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق
على قبول المرأة المستي لانها اذا اتفقا على البناء لا يتحقق بالمستى
والشرط قبول المستي في العقد وان اختلفا انه لم يحضرها وجب
المستى وهو الزناير ووقع الطلاق لرجحان الجدة وان اختلفا
فالقول مردعي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان ذلك
اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالباع بان يتواضعا
على ان يترابا الباع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بالاحتمال

كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل للصدق و
 الكذب والخبر عنه اذا كان باطلا فباخباره لا يصحقا والهزل
 في الردة كذا لان التلفظ به هذا استحقاق بالدين الحق وهو كذا
 لاما هزل به هزل جواب سؤال متذر وهو ان يقال لا يجوز ان
 يكون كذا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل
 بالردة كذا لاما هزل به اي بلا واسطة اعتقاد ما هزل به كمن
 يعين الهزل يعني لكونه كذا يعني تلفظه بكلمة الكفر وان لم
 يعتقد مدلولها لكونه استخفا بالدين والسفاهة يعني الرابع
 من العوارض المكتسبة السفاهة وهو في اللغة الخفة وفي
 اصطلاح الفقهاء عبارة عن التعريف في المال خلاف مقتضى الشرع
 والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل
 وعرفه المصنف بقوله وهو خفة تعزى الانسان فتبعته على
 العمل خلاف موجب الشرع وان كان صله مشروع كما لو بول
 هذا معطوف على محذوف تقديره ان كان غير مشروع باصله
 كاللواط فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا
 اي محرم كان سفاهة وهو اي ذلك العمل اسرف وهو تجاوز
 الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفي هذا القول
 اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خلافا في الاهلية
 اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب
 عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال
 التسفيه عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها

استخفاف

السفاهة

يمنع ماله عن بائع العلماء ويترك في يده كذا في يد بالنقص
وهو قوله ولا توتوا السفهاء أموالكم أي لا تعطوا الذين يذكروا
أموالهم أضاف أموال السفهاء إلى الأولياء لأنهم يقومون بها
ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف إلى الشيء بآدمي ملائمة ثم
علق دفع المال إليهم بآدمي الرشد بقوله تعا فان انتم منهم
رشد فادفعوا إليهم أموالهم قال أبو حنيفة أول أحوال
البلوغ قد لا يفارق السفه باعتبار أثر الصبا فإذا بلغ خسا
وعشرين سنة يدفع إليه ماله وإن لم يونس منه الرشد لكونه
مرة يصير الإنسان فيها جردا لأن الخطاب لم يوضع عند ولده
يقام عليه الحرد ويجب القصاص مع أن هذه العقوبات
تندرج بالشبهات فإذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه نفى
أولي لأن المال تابع لها وعند ما يدفع إليه ماله لم يوجد منه
الرشد لأنه تعا علق آيتما الرشد فلا يجوز قبله وأنه لا يجب
الحج أصلا يعني في تصرف لا يبطل الزل كالنكاح والعناق
وفي تصرف يبطل الزل كالبيع والاجارة عند أبي حنيفة لأن
الحج على الحق العاقل البالغ غير مشروع عنه وكذلك عند هانبا
لا يبطله الزل وفيما يبطله الحج عليه لأن السفه بمنزلة ماله
فيحج عليه نظرا له كالصبي والمجنون لأن الصبي إنما يحج عليه
لنقص التمييز وهو تحقق ههنا فلا يكون محجرا عليه
كان أولي وفي هذا الحج نفع للعامة لأنه إذا تلف ماله
بالنذير يصير على أعلى المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال

والسفر

والسفر وهو الخروج الدريدانه ثلثة أيام الراد من الخروج
الخروج من موضع الإقامة على قصد السير تركه لشهته وأنه
لا ينافي الأهلية أي لا يخل بشئ مما به الأهلية وهو العقل
والقدرة البدنية لكنه أي السفر من أسباب التخفيف بنفسه
مطلقا سواء كان موجبا للشقة أو لا لكونه من أسباب
المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقم مقام المشقة
بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع
إلى ما يضر بالصوم وإلى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضر بالصوم
وهو الأمراض الحارة ووجع الرأس والعين فيؤثر السفر
في قصر ذوات الأربع بحيث لا يبقى الأكل مشروعا وفي غير
وجوب الصوم إلى عدة من أيام آخر لا في إسقاطه فيبقى فرضا
حتى صح أدائه لكنه أي كمن السفر لما كان من الأمور المتخارة
أي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضروريا
يعني لم يوجد ضرورة مستدعية إلى الإفطار بحيث يكون المشقة
بلجة إليه لا كان الصوم مع السفر قبل جواب الله إذا
أصبح صائما وهو مسافر ومقيم فسا فر لا يباح له الإفطار
لأنه نذر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له بدعوة إلى
الإفطار لقدرة على الصوم بخلاف المريض فانه نوي
الصوم وتحمل مشقة زيادة المرض ثم أراد أن يفطر ذلك
وكذا إذا كان صحيحا من أول النهار أو بالصوم ثم مرض قبل
له الإفطار لأن المرض مساوي للاختيار للعبد فيه والرخص منه

اللفظ ما يكون الغالب فيه حقوق المشقة بواسطة صومه فصاعدا
 مبيحا للفظ ما يكون الغالب فيه ولو افطر المسافر في الصورتين
 المذكورتين وهما بنية الصوم في السفر وسفر بعد ان نوى الصوم
 كان قيام السفر البج لا افطار بشقة فلا يجيب الكفارة وان افطر
 المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا يسقط عنه الكفارة
 لان وجوب الكفارة تقدر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض
 بعد ان افطر مضافا مبيحا للافطار يسقط به الكفارة لانه
 المرض مساوي كالحيض واحكام المرض مزاى للرخصة
 التي تتعلق بها احكام السفر ثبت بنفس الخروج من مكان
 المصر بالسنة المشهورة والنجي عليه السلام فانه كان يترخص
 بترخص المسافر حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر عليه بعد
 يعني كان القيل ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بمدة
 ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة
 لكنه ترك بالسنة تخفيفا للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت
 الترخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الترقية في جميع
 مدة السفر وهو خلاف الفروض والخطأ اي السادس من العوارض
 المكسبة الخطأ وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح
 وفروع الشيء على خلاف ما اراد وهو عذر صالح لسقوط حق
 الله تعالى اذا حصل عن جهل لعدم الفصل فلو اخطأ
 المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون اشأ
 ويستحق اجرا واحدا ويصير هبة في العقوبة حتى لا ياتى

الخاطي

الخاطي ولا يواخذ بجده كما اذا زنت اليه غير انه فطنها امرانه
 فوطئها لا يحد ولا يصير اثما ثم زنا وقصاص كما اذا راى شيئا
 من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون
 اثما ثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا
 في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدو ان اذا ائلف
 مال انسان خطاء بان راى شخصا من بعيد فظنه صيدا فرمى
 اليه وقتله وكان شاة لانسان ووجب به اي بالخطأ الدية
 لانها من حقوق العباد ويدل المحل الاجراء الفعل وصحة طلاق
 اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يعقد فري على لسانه انت طالق
 يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع طلاقه قياسا على ان
 وهذا القيل ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطي عالم
 بكلامه غير انه واقع بتقصير والمراد من قوله عدم رفع عن
 امته الخطأ حكم الاخف لا الدنيا لا ترجى انه يواخذ بالدية و
 الكفارة ويجب ان يعقد ببيعة اي بيع الخاطي كما اذا اراد
 ان يقول الحمد لله فري على لسانه بعت هذا العبد منك بكذا
 فقال الخاطي قبلت اذا صدق حصه اي قال الخاطي صدور
 الايجاب منك كان خطأ ويكون ببيعة كبيع الكره يعني
 بنعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي
 كجريان الماء ولما وجد الاختيار بنعقد ولكنه يفسد لعدم جزم
 الرضا فيه والاكراه وهو من العوارض المكسبة وهو حمل
 الانسان على ما يكره ولا يريد مباشرة لولا المحل عليه لا يعيد

وان ساء

وهو أي الكراه على ثلاثة أقسام أما أن يعدم الرضا أي
رضاء المكروه ويفسد الاختيار وهو المحل أي الكراه المحل وهو
الكراه بالتهديد بالتلف نفسه أو عضوين أو أعضاء وهو الكراه
الغافل أو يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار أي اختيار المكروه هذا
هو القسم الثاني مثل الكراه باليقيد الجسدي مريدة أو بالضرب
الذي لا يخاف به على نفسه التلف أو لا يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار وهو أن يهتم أي يهتم المكروه بجس أبيه أو ابنه أو
زوجته أو أخيه وهو القسم الثالث والكراه بحملته أي بجميع
أقسامه لا ينافي الخطاب والأهلية أي كون المكروه مخاطبا
وكونه أهلا للأحكام لأن ما به الأهلية من العقل والبلوغ
يتحقق معه عند الكراه وأنه أي المكروه عليه متردد بين فرض
كامل الية إذا أكره ما يوجب الجأ فانه يفترض عليه ذلك ولو
صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه ما جال قوله تعالى إلا ما اضطررت
إليه ولو امتنع عنه التي نفسه إلى الهلاك من غير فائدة أو ليس
فيه قضاء حق للشروع وخطر الزنا وقتل النفس المعصوم
فانه يحرم فعلها عند الكراه وأباحت كافتار القيم الصحيح
في الصوم الفرض فانه إذا أكره عليه يباح له الفطر وخصته
كأجره كماله الكفر على لسانه إذا أكره عليه يخصص له ذلك مع
اطمينان القلب بالتصديق إذا كان الكراه ملجئا وأعلم أنه
لا حاجة إلى ذكر الإباحة لدخولها في الفرض أو الرخصة لأن
المراد بها أن كان أباحت فعل المكروه عليه بالكراه وعدم الاسم

في الصبر على الامتناع عند فهم الرخصة وإن كان أباحت فعله
بالكراه وصبره منها أنما في الصبر في الفرض وافتار الصائم بالكراه
لا يخلو منهما لأنه إن كان مسافرا كان افطاره عند الكراه فرضا
وإن كان مقبلا كان مخرضا ولم يوجد في الكراه ما يتساوى
الافترام عليه والامتناع عنه عند الكراه في الأثم والثواب وعدمها
يعني أنه لا يترتب على شيء منها ثواب ولا عقاب أعلم أنما قلنا
من الفرض والإباحة والرخصة فيما إذا كان الكرم أي الكرم أن
الحامل يوقع ما يوعده وأعلم أيضا أن الأثم أنما يكون إذا علم
أنه مباح ولم يفعل أما إذا لم يعلم فلا أثم عليه بالامتناع لأن
الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار أي الكراه
لا ينافي اختيار المكروه يعني لا يبطل ببطلان بطل اختياره لبطل
الكراه لأن الكراه على ما لا يكون بختياره لا يتصور فإن الشيخ
لا يكره على أن يكون مشابها فإذا عارضته أي اختيار الكرم اختيار
صحيح وهو اختيار الكرم وجب ترجيح الاختيار الصحيح على
الاختيار الفاسد وهو الاختيار المكروه وخير بختيار المكروه
كالعدم فيضاف الفعل إلى الكراه حتى يلزم حكمه أن أمكن
أي أن أمكن نسبة الفعل إلى المكروه كافي الكراه على القتل والتلف
أما المال والمكروه يصلح أن يكون الكرم بأن يأخذه ويفرض به
نفسا أو مالا فيستلفه وألا أي وإن لم يكن كالكراه على الوطئ
والأكل يبقى منسوبا إلى الاختيار الفاسد وجعل المكروه مأخذ
بفعله في الأقوال هذا تفريع على الأصل المذكور يعني في مثل

الطلاق والعتاق ونحوها لا يصلح المكروه ان يكون الـ لغير
لان الحكم بلسان الغير لا يصلح فانتصرت عليه اي حكم الفعل
على المكروه فان كان القول مما لا ينسخ ولا يتوقف على الرضا
لم يبطل بالاكراه وينفذ على المكروه الطلاق ونحوه مثل العتاق
والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليهين
والنذر والظهار والايلاء والنفي والاسلام فان هذه النكاحات
لا تحتمل النسخ وتوقف على قصد الاختيار دون الرضا
بدليل انما لا تبطل بالهزل وان كان اي القول يحتمل النسخ
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر كالقول
الذي لا يحتمل النسخ الا انه يفسد لعدم الرضا يعني يعتد
فاسد فلا جاز التصرف بعذر والاكراه مرجح او دلالة
تصح لان الفساد زال بالاجازة ولا يصح الاقارير كلها
لان صحتها تعتمد على قيام المجربة وقد قامت دلالة على
عمره لعدم ثبوت المجربة لانه يتكلم دفعا للسيف عن
نفسه لا لوجود المجربة فان قلت اذا قال الرجل لعبدك
سنا منه هذا ابني يعتق عندك خيفة مع ان كذبه متيقن
فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعقده بالاكراه قلت
اثبتت بوجوه العتوق به باعتبار جعل كل له مجازا عن
الاقرار وهذا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء لانه
اكرم ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذا راجح لقيام دليله
وهو الاكراه والافعال فمان احدها لا نقول فلا يصلح فيه

الـ لغير يعني مثل الاقوال في ان الافعال لا يصلح ان يكون
الـ لغير كالاكل والوطئ فان الانسان في الاكل والوطئ
لا يتصور ان يكون الـ لغير فيقتصر الفعل على المكروه لا يثبت
الـ المكروه حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه
لو كان قايما ولا يفسد صوم المكروه ان كان صايما بالانتفاء
لان الاكل بغير لا يتصور واما في نسبت الى المكروه من حيث
الاتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي
انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكروه دون الامر
وان كان المكروه يصلح الـ مخرج الاتلاف كما في الاكراه
على الاعتاق حتى يرجع بتيمة العبد على المكروه لان منفعة
الاكل حصلت للمكروه فيجب الضمان عليه كالأكره على الزنا
لا يجب الحد ويجب العقد على الزانية ولا يرجع به على المكروه
لان منفعة الوطئ حصلت له بخلاف الاعتاق لان ماليت
العبد تلفت من غير منفعة المكروه وفي المحيط لو اكره انسان
على اكل مال نفسه فاكل فان كان جابعا لا يجب على المكروه شيء
لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شعبان يجب على المكروه
قيمة لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير
جب الضمان على المكروه سواء كان المكروه جابعا او شعبان
لانه اكل طعام المكروه باذنه لان الاكراه على الاكل اكره على
القبض اذ يبرونه لا يمكن الاكل غالبا وتاقبض المكروه الطعام
صار قبضة منتقلا الى المكروه فصار المكروه قبضة بنفسه فقال

له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم ما كان للطعام بالزمان
ثم اذن له بالاكل وهناك لا يفتن الاكل شيئا لانه طعام الغائب
وفي طعام نفسه لم يضر كلا طعام المكروه لانه لم يكن ان يجعل
المكروه غاصبا للطعام قبل الاكل فصلا كلا طعام نفسه لا طعام
المكروه الا ان المكروه متى كان شجاعا لم يحصل له منفعة الاكل
فكان هذا كراهيا على التلافى بالبيع فيجب الضمان عليه والثاني
في القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكروه فيه ان يكون آلة
لغيره كالتلافى النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ اخرو
يلقيه على مال فيتلغه او على نفس فيقتلها فيجب القصاص على المكروه
اذا كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية على عاقلة المكروه
ان كان خطأ ووجبت الكفارة ايضا على المكروه والحرامات
انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة
وفيه فساد الفرائض وضياع النسل لان ولد الزنا هالك كما
اذ لا يجب على الام نفقة لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا
كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير النكوح واما اذا كانت شكوة
الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكاً قلت الاصل
ان ينسب الولد الى من خلق من يانه وتجب النفقة عليه لانه جزؤه
فيكون هالكاً بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفرائض مثل
هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى اهلاكه قبل الزنا بالمرأة
اراد زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت
بالقتل او القطع على الزنا يبرأ من خطيئتها في ذلك لانه ليس التمكن

القتل

القتل الذي هو المانع عن الترخيص في جانب الرجل لان نسب الولد
عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم
فان حرمة لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس
او العضو والمكروه عليه وهو المقصود بالقتل بغير القاتل
والقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يجل
للقاتل ان يقتل غيره لتحلص نفسه فصلا لالكراه في حكم العدم
في جوابه قتل المكروه عليه للتعارض بينهما في استحقاق
الصيانة فاذا قتله فكانت قتلته بلاكراهية يحرم وحرمة تحتمل
السقوط اصلا حتى ترتفع الحرمة بالكلية ويصير حلال
الاستعمال بالاكراهية حرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة
هذه الاشياء تثبت بالنسبة حالة الاختيار لا في الاضطرار قال
الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقدر الحسن لا ترتفع الحرمة
عن هذه الاشياء وحرمة تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة
كاجراء كلمة الكفر فانه فيجوز لذاته وحرمة غير باقطة وحرمة
تحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف
فيه لكنها لم تسقط بعد الاكراه واحتملت الرخصة ايضا
كتناول مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم
بينكم بالباطل واذا اكرم عليه اكرها كما لا جازل ان يفعل
ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال في ازان يجعل المال وقاية
لنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا جبر

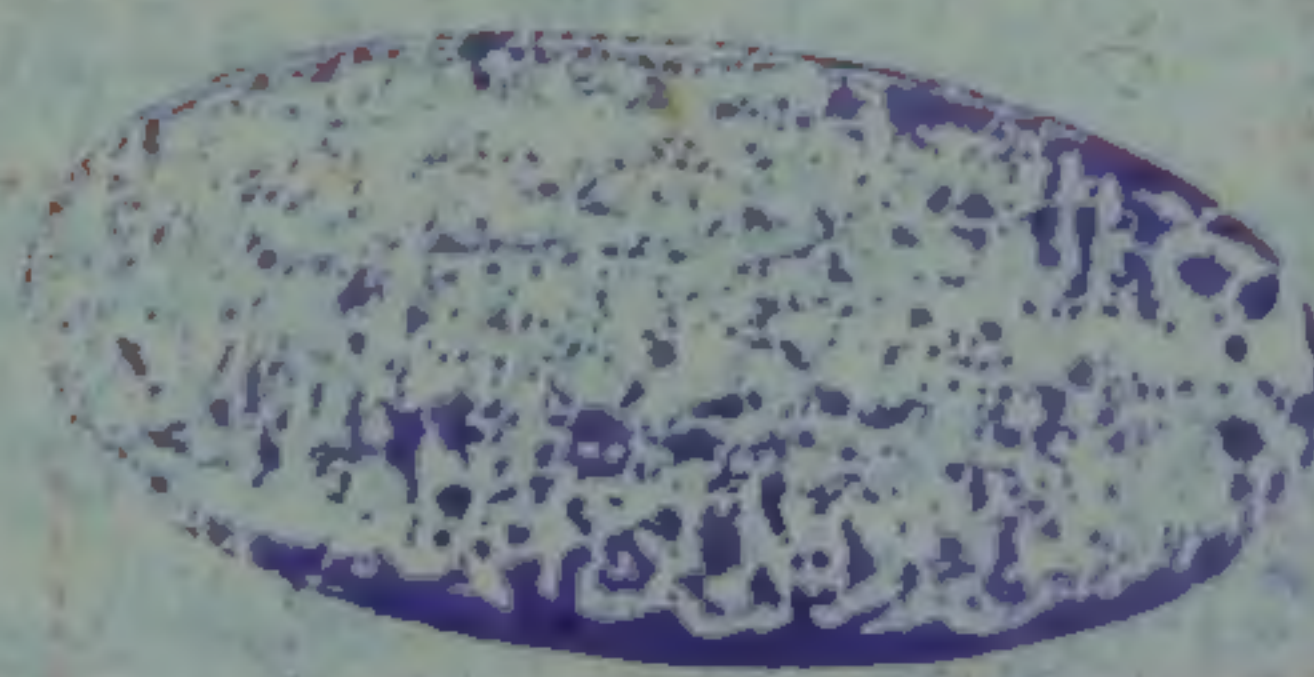
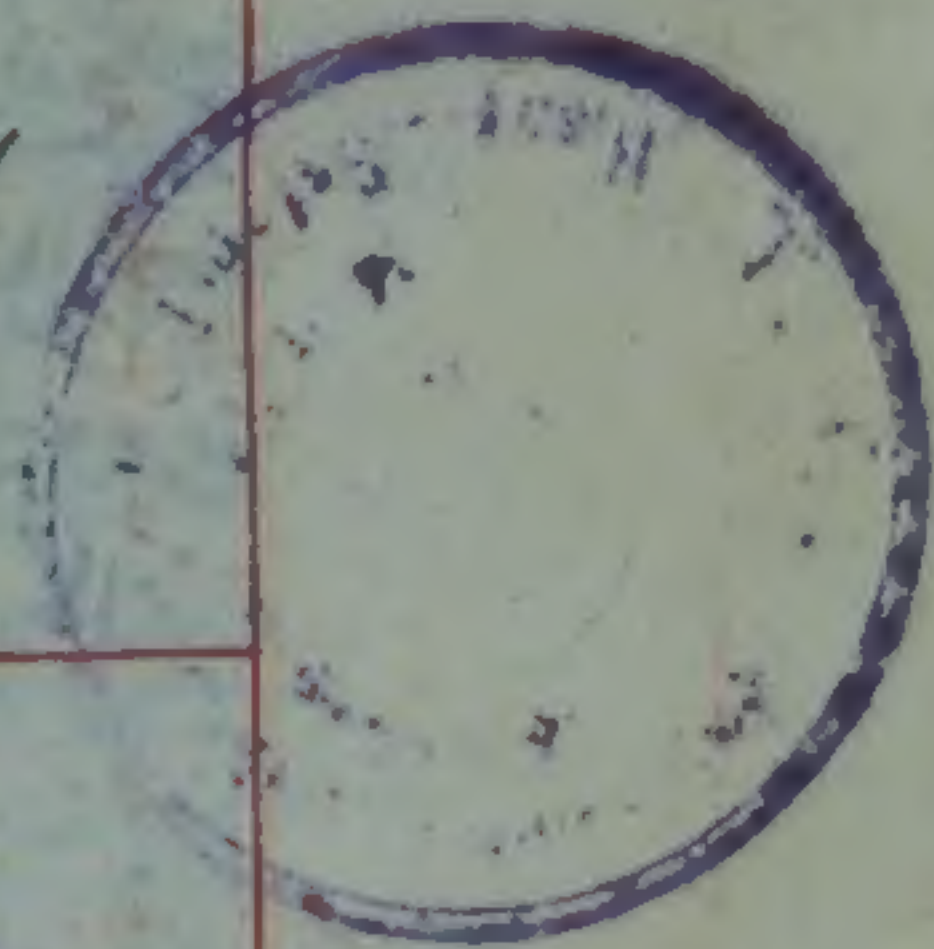
في هذين القسمين وهما الثالث والرابع حتى قتل صار
 شهيداً لأنه يكون بادل نفسه لأعزاز دين الله تعالى
 ولإقامة حق الشرع الحمد لله رب العالمين و
 صلواته على سيدنا محمد وآله
 وصحبه وسلم

قد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب على يد العبد الضعيف
 الفقير إلى رحمة الله الملك الوهاب اسمعيل بن قويد على
 الاقتصار في البسوي غفر لها الله الفقراء
 الباري ولا سائده ولا فخر الدين
 الطلاب في اواخر شوال الكرم
 سنة ثمان مائة واربعة

وعشرين والف

من الراجح النوبة

عم



8116

Signer

173

[illegible]

في التمهيد في هذا الموضع
 للعلاء بن جراح ان اذن السلطان
 او نائبه اعلموا ان لا ياتوا بغير خطيب فلو اقر الزاير
 ثم بعد ذلك لا ياتوا بغير خطيب وان الادب مستحب
 فخطيب في المسجد فاما انفسه وبنائيه وان الادب مستحب
 لكل من خطيب

١
 ٢
 ٣
 ٤
 ٥
 ٦
 ٧
 ٨
 ٩
 ١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠

